

PETER CARRAVETTA
DEL POSTMODERNO

STUDI
BOMPIANI

Peter Carravetta propone in questo libro una riflessione storico-critica sul postmoderno, una categoria che non pertiene solo all'ambito della critica letteraria ma anche, sempre più, all'ambito filosofico, sociale, dei costumi e delle istituzioni. Secondo l'autore, il postmoderno è la chiave di lettura per comprendere l'America della seconda metà del '900, in particolare dagli anni '70 al 2001, e proprio per questa sua centralità è necessario capirne meglio le definizioni e le conseguenze sul nostro presente. Riannodando studi e interventi che coprono l'arco di un quindicennio, Carravetta ripercorre in modo sistematico e metacritico le tante definizioni che di postmoderno sono state date da molte figure di rilievo, e alcuni movimenti teorici che l'hanno alimentato: la complessa eredità delle avanguardie, il femminismo, i Cultural Studies, il decostruzionismo, il neostoricismo, la globalizzazione, l'ermeneutica (a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo). Una verifica, dunque, di cosa ha significato il postmoderno in maniera pluriprospectica, comparativa e interdisciplinare, con in aggiunta una sezione dedicata all'America "vista dall'interno", in una serrata esposizione, descrittiva e insieme spassionata, in cui vediamo un paese che cerca di capire se stesso, in particolare nel modo di ripensare il proprio passato, le sue istituzioni educative e religiose, il rapporto con le culture altre, il ruolo che vorrebbe svolgere sullo scacchiere mondiale, l'impasse che segue la fine della guerra fredda, fino all'anno e all'evento che — almeno per l'America — mette tutte le discussioni a tacere, soprattutto quelle moderniste e segnate dall'ironia. All'alba del nuovo secolo, ci troviamo ad affrontare la possibilità che si stia entrando nell'epoca della distopia generalizzata, della distorsione perenne.

Peter Carravetta è titolare della Cattedra “Alfonse M. D’Amato” per gli Studi Italiani e Italoamericani alla Stony Brook University, nello stato di New York. Fondatore e direttore della rivista “*Differentia, review of italian thought*” (1986-1999), ha pubblicato, tra gli altri, *Il fantasma di Hermes. Saggio su metodo retorica interpretare* (Milella, 1996), e *Dei parlanti. Studi e ipotesi su metodo e retorica dell’interpretare* (marcovalerio, 2002), oltre a sei libri di poesia. Ha curato *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America* (Bompiani, 1984) e *Poeti italiani d’America* (Pagus, 1993). Si occupa di ermeneutica, teoria critica, storia delle idee, postmoderno, poetica e politica, emigrazione, studi italoamericani, studi interculturali, e di Umanesimo italiano ed europeo. Ha in corso di pubblicazione il volume *The Elusive Hermes. Method, Discourse and the Critique of Interpretation* (Davis Group Publishers, 2009) e sta ultimando una ricerca sulle origini dell’emigrazione e del colonialismo italiani.

Studi Bompiani
Del postmoderno
di Peter Carravetta

Dello stesso autore

Postmoderno e letteratura

Peter Carravetta

DEL POSTMODERNO

Critica e cultura in America
all'alba del Duemila

Bompiani

Questo libro è dedicato alle vittime
degli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001

*Sei ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo*

PROLOGO

Dopo tutto

In qualunque modo si voglia parlare della nostra epoca, del nostro momento storico-sociale, dire che siamo nel ventunesimo secolo ci porta spontaneamente a domandarci: cosa è stato, allora, il ventesimo secolo? Quali erano i tratti precipui delle sue culture, l'idea o le idee che ha nutrito su di sé, il tenore del suo discorso qualora fosse veramente esistito un paradigma generale? L'ipotesi iniziale è che, almeno a partire dal secondo dopoguerra, stiamo parlando dell'epoca del postmoderno, o della diffusione di correnti e atteggiamenti chiamati postmodernisti. E tuttavia, seconda ipotesi da dimostrare, qualunque cosa sia stata compresa, sia nelle Americhe che in Europa, come l'Età Postmoderna, il significato di questa etichetta e delle posizioni che essa ha rappresentato è divenuto, in pochi anni, praticamente irrilevante, sclerotizzato o poco appropriato, e presenta, al momento, ben poca attinenza con la realtà.

Durante gli ultimi decenni dello scorso secolo e millennio insieme, sono apparse diverse riflessioni generali sullo stato della società attuale, ognuna delle quali considerava il quadro globale a partire da una posizione più o meno chiaramente definita (anche se spesso laboriosamente argomentata) ma implicitamente *post*. In questo libro le vedremo quasi tutte da vicino in modo approfondito, ma, per il momento, mi limiterò a elencarle per dare al lettore un'idea della vasta gamma di possibilità disponibili per l'identificazione del paradigma dominante alla fine del ventesimo secolo. Ecco:

- a) nel suo insieme la realtà sociale è, senza possibilità di scampo, un gioco di simulacri, falsi idoli ed eventi incredibili e inaffidabili (Baudrillard);
- b) l'esplosione di un nuovo tipo di Impero (policentrico e invisibile, secondo Negri, mentre per altri, come Harvey, brutalmente evidente nella sua spinta ad accumulare, o ancora controllabile, secondo Brzezinski);
- c) attacco del supercapitalismo planetario, della società di mercato o dell'Età della globalizzazione che condiziona *tutti* gli aspetti della vita (Robertson, Wallerstein, Jameson);
- d) trasformazione delle relazioni politiche internazionali in un Nuovo Ordine, o Dinamica Mondiale (Wright: teoria dei giochi a somma non zero);
- e) la teoria della Mono-mente, o del conformismo politicamente corretto (Kahn) e del controllo orwelliano dei mass media (Chomsky);
- f) la visione epistemologicamente nuova degli orizzonti tecnovirtuali (Appadurai);
- g) la complessa metafora critica della creolizzazione come *Weltanschauung* della *fin-de-millennium* (soprattutto non americani: Gruzinski, Glissant, Cruz, Bhabha, Gnanou);
- h) l'età sia del postcolonialismo, sia della crisi del nazionalismo (Hobsbawm, Spivak, Bhabha, Said);
- i) il punto di vista, ora quasi 'classico', di Lyotard: l'età della fine delle grandi metanarrative illuministe, come l'emancipazione universale, l'idea di progresso e l'idealismo;
- l) le culture del nichilismo e della resa alla tecnologia (filosofi continentali: Postman, Taylor e altri);
- m) paradossi della formazione del canone, multiculturalismo e pluralismo di fronte a politiche di identità ed *empowerment*;

- n) Fine della Storia, Fine della Metafisica, Fine della Natura e Fine dell'Utopia. Si potrebbe parlare di "Finismo" (Huntington) come metafora principale per la fine del millennio;
- o) dissoluzione della teoria e della pratica delle Avanguardie e decisivo trionfo della mercificazione dell'estetico e dei manufatti culturali;
- p) epoca del tardo-capitalismo (Jameson), o Età del progetto incompiuto dell'Illuminismo (Habermas), oppure Età del cinismo (Sloterdijk).

Altri osservatori meno specializzati hanno asserito che la caratteristica dominante nella società americana è stata una diffusa apatia contrassegnata da irascibilità e una notevole retorica del piagnisteo o "lamento" (Hughes), mentre altri hanno fatto notare come il motore trainante della società degli arrampicatori sociali sia alimentato dal desiderio di "appagamento" (Galbraith), o sia sostanzialmente "corporativo" (Ralston Saul). Secondo altri punti di vista, la coincidenza della fine del secolo con la fine del millennio ha facilitato una sorta di banalizzazione del progetto sociale e di tutte le utopie cui aveva dato origine, a cominciare dalla Sinistra. Ci sono sottogruppi più specifici, come vedremo quando ci occuperemo della proliferazione delle teorie e dei metodi nella critica letteraria, nella storiografia e nella politica culturale. Il tentativo qui è quello di tracciare una mappa per svolgere un discorso comparativo e di valutazione storiografica. Muovendoci dal macroscopico al microscopico, vogliamo arrivare a capire se e come queste idee sono effettivamente postmoderne, e se, in toto o in parte, possono ancora essere utili dopo l'11 settembre 2001, data che abbiamo scelto come *dies ad quem* per questo studio critico.

Posto che le teorie dello *Zeitgeist* postmoderno non mancano di ricchezza, diversità e profondità, ci si potrebbe tuttavia chiedere: non esiste un nucleo di fondo, un simbolo o una metafora portante che ci

consenta di comprendere il tutto in qualche modo? Oppure, e ponendo la domanda dal versante opposto, perché si incontrano differenze così marcate e punti di vista così lontani? Da dove hanno origine? Perché? E ancora: hanno avuto un impatto sul mondo che descrivono, interpretano e sperano in qualche modo di cambiare? Cosa hanno inteso esattamente gli studiosi quando hanno dichiarato come postmoderni i propri metodi e oggetti d'indagine? E infine, non potrebbe darsi che i concetti che ci hanno aiutato a comprendere il nostro tempo o il nostro recentissimo passato si rivelino in fondo essere il canto del cigno di una condizione postmoderna incompresa o mal presentata?

Come si spera risulterà chiaro— vedi Parte II, Cap. 1, “Svolte”, — una generazione prima, negli anni settanta e ottanta, le filosofie che pretendevano di darci un sostegno nell'interpretazione della società portavano nomi diversi, come post-strutturalismo, post-marxismo, neostoricismo, decostruzionismo, età del sospetto, femminismo, era delle comunicazioni di massa, dissoluzione della metafisica. In aggiunta, la crisi delle economie post-industriali e l'imposizione massiccia della società dell'informazione e dei servizi richiedevano infatti di badare al processo più che alla struttura, di comprendere l'interdipendenza tra sistemi non omologabili, e di escogitare modelli d'analisi che non potevano più dipendere dalle economie liberali 'classiche' o 'razionali'. In altre sfere, il nichilismo e i paradossi dell'interpretazione divennero i temi più importanti nel campo della *Continental Philosophy* e della critica letteraria. Infine, emerge una crisi diffusa nel campo dell'istruzione a tutti i livelli, che negli ultimi venti anni è balzata sulle prime pagine, in cui si scontrano da un lato le pressioni esterne per una maggiore responsabilità fiscale e, cosa ancor più problematica, per la privatizzazione delle scuole, d'altro lato la sfida interna della televisione, dei computer e di Internet.

Purtuttavia negli anni novanta si poteva percepire il

fatto che i critici e gli opinion-makers si erano inavvertitamente impantanati nel tentativo di rimasticare senza convinzione desueti paradigmi, con l'intenzione di riadattarli e in qualche modo aggiornare gli ideologhemi della prima parte del ventesimo secolo. Con ciò non intendo dire che non fossero emersi dei punti di vista 'nuovi' o 'alternativi', come vedremo (e anche sotto l'influsso di critici di origine non americana come Foucault, Bhabha, Appadurai, Glissant, Laclau), ma in generale, considerando la produzione nel campo dell'estetica, della politica culturale, delle scienze sociali e degli studi globali, sembrava che il pendolo avesse momentaneamente rallentato la sua corsa verso una società completamente diversa e nuova, e che si stesse facendo sentire una certa 'nostalgia'. È questo il caso delle teorie che considerano l'ultimo scorcio del secolo come la trasformazione di un *paradigma premonitore* (per es., con Habermas, Jameson, Said), da cui deriva la concezione secondo cui la globalizzazione e il tardo-capitalismo coincidono e non c'è via d'uscita, nessuna interpretazione 'razionale,' nessuna 'soluzione' per i conflitti e le contraddizioni, salvo aggiornare e riadattare quegli stessi paradigmi. Questa potrebbe non essere più una posizione convincente, ma resta degna di riflessione, soprattutto visto che reintroduce problematiche etiche e un giro di opinioni sulla legittimità del processo politico, come pure una riflessione sullo statuto della critica e sulle dinamiche della cultura.

Ma il punto resterà il seguente: siamo divenuti consci di queste differenze di tenore, stile e preoccupazioni dominanti delle società euroamericane con l'aiuto di un evento particolare, visto che il paradigma sociale e culturale *generale* si è modificato, e anche radicalmente, dopo l'11 settembre del 2001.

Si ebbe allora la sensazione che improvvisamente, nel giro di due ore, la maggior parte della popolazione negli Stati Uniti d'America— ma anche in Europa— si sia resa conto, ancorché confusamente, che qualcosa di davvero

enorme era accaduto e che, alla fine di quella giornata fatale, il ventesimo secolo era ormai passato e lontano. I cambiamenti complessi, paradossali (e, in buona parte, sotterranei) nelle dinamiche tra potere, capitale, politica, istituzioni, dati demografici e politiche sociali, e infine, e obiettivo principale di questo studio, le interpretazioni della cultura, specialmente durante gli anni che vanno dalla caduta del muro di Berlino (con la conseguente, e simbolicamente collegata, dissoluzione dell'Unione Sovietica) all'11 settembre 2001, sembra siano stati completamente incompresi o restati in gran parte ignorati da parte di quegli stessi osservatori che avrebbero dovuto presumibilmente dirci cosa stava avvenendo nel mondo. Non ci sono più dubbi che la maggioranza degli intellettuali, critici, filosofi, artisti, scrittori, le persone avvedute e la classe media siano stati colti totalmente di sorpresa da questo avvenimento. In troppi, e tra essi alcuni anche cinicamente, si sono chiesti come sia potuta succedere una cosa del genere. Da dove è scaturita questa tragedia collettiva ad altissimo tasso simbolico? E che significato ha? Alcune cose semplicemente non accadono, ci si disse increduli, non possono accadere a... noi! Dove "noi" sta per i paesi euroamericani avanzati che rientrano nella tarda Modernità.

Ma non tutti sono stati svegliati di soprassalto da questo sogno della ragione e del progresso, visto che nel frattempo, dietro il sipario e per oltre un decennio ormai, un gruppetto di individui stava lavorando per riorganizzare la carta geografica delle relazioni mondiali, e consegnarci un nuovo ed equivoco mappamondo.¹

Gettando uno sguardo sugli ultimi quindici-venti anni dello scorso millennio, nel dibattito pubblico si potrebbe cogliere un'ironia di fondo ronzante e priva di umorismo, una stanchezza teoretica, una relatività esistenziale, casi laconici di falso ottimismo, un abisso sempre più visibile e preoccupante tra il potere, il discorso intellettuale e la realtà di ogni giorno.

L'America si trasforma velocemente da una società guidata da ideologie descrivibili e principi riconoscibili e anche gloriosamente ineccepibili, durante gli anni della Guerra Fredda, a una le cui idee, istituzioni e flussi di potere sono inondati da maree di segni e segnali atomizzati e schizofrenici, in cui l'immagine e la rappresentazione dei fatti predominano su testo e/o contenuto e ciò che viene rappresentato, in quanto la quasi generale simultaneità degli eventi e delle comunicazioni appare come raggiunta e la parola "virtuale" non è più una metafora. Molti hanno notato che ormai tutti galleggiamo nel brusio spesso assordante e diffuso di relazioni tese, totalmente illogiche e imprevedibili: tutta la collettività sguazza in un arcipelago di vite surreali, cercando una disperata coerenza entro un *rumore bianco*, come emblematicamente lo descrive Don De Lillo nel romanzo omonimo. Come vedremo più avanti, il panorama non sembra molto rassicurante. Per dirlo con André Glucksmann:

È ingenuo credere che si possa uscire sani di spirito e salvi di corpo, dal terribile Ventesimo secolo che somma due guerre mondiali, 45 anni di guerra, fredda per noi, ma calda per il resto del mondo, 70 anni di rivoluzione totalitaria, con in più qualche genocidio. Immaginare che sia sufficiente che le armi tacciano affinché il buonsenso trionfi, è pura farsa! Una guerra troppo prolungata scatena una patologia nichilista che Tucidide chiamava "peste". Tabù e rispetto si dissolvono, scrupoli e pudori saltano, si gioisce dei rischi e delle trasgressioni supreme. Avendo un permanente e Infinito stravolgimento dei valori. Questa peste mentale, Ernst Jünger l'ha cantata alla fine della prima guerra mondiale. Ormai affligge e infetta tutti e cinque i continenti.²

Il filosofo osserva inoltre che il paradosso estremo è che la peste non sa di essere la peste. Sicuramente non è un *Zeitgeist* autocosciente: anche se parla costantemente di sé, qualcosa non va. Sembra che viviamo in un'età in cui "il nichilismo... non è solo il disprezzo di valori che la maggior parte della gente considera supremi. La minaccia è un assioma conosciuto in tutto il mondo: il Male non esiste. E se niente è cattivo, allora tutto è

permesso,” per cui uno può fare qualsiasi cosa e non avvertire di aver violato una norma, un principio o un protocollo che sia.

Da un'altra prospettiva, all'inizio degli anni novanta, viene avanzata una tesi estremamente provocatoria dal filosofo e membro di un istituto di ricerca (*think tank*) politica, Francis Fukuyama, la cui tesi sulla “fine della storia,” ha suscitato un certo stupore per tutto il decennio. A seconda della posizione critica assunta, e specialmente se si è di destra, il quadro di Fukuyama potrebbe anche non essere troppo pessimista. Egli afferma che sì, ci saranno ancora alcune aree di conflitto nei prossimi anni, ma esse rappresentano il risultato di concezioni profondamente radicate che non si sono ancora confrontate con la globalizzazione; inoltre, non vi saranno conflitti su vasta scala, come si temeva negli anni della guerra fredda, perché la politica economica liberale dell'Euroamerica ha raggiunto la maturità, mentre il comunismo e i regimi totalitari hanno fallito per sempre. Conclusione ormai diffusa: l'unico motore veramente mondiale per tutti è l'economia di mercato. Gli imperativi etici delle istituzioni e la legittimità di uno stato-nazione diventano considerazioni secondarie. Un recensore ha sottolineato che forse questa tesi avrebbe agitato le acque e causato il risultato opposto, un ribollire di risentimento che avrebbe portato a “scrivere più storie,” ma questa prospettiva ci invita a una mesta, se non addirittura preoccupante, riflessione:

La fine della storia sarà un momento molto triste. La lotta per il riconoscimento, la disponibilità a rischiare la propria vita per scopi puramente astratti, la lotta ideologica che in tutto il mondo richiedeva coraggio, intraprendenza, immaginazione e idealismo sarà sostituita dal calcolo economico, dalla soluzione infinita di problemi tecnici, dalle problematiche ambientali e dalle esigenze di soddisfare i complessi bisogni dei consumatori. Nel periodo post-storico non ci sarà né arte, né filosofia, solo la perpetua conservazione del museo della storia.³

Ritengo che questo dia un adeguato— sebbene non necessariamente corretto o perfino auspicabile— quadro generale della consapevolezza culturale dell'America e,

in parte, dell'Unione Europea "ufficiale" alla fine del ventesimo secolo. Con la verticale caduta di credibilità di ogni opposizione o dialettica, alcuni avevano pensato che fosse ora possibile realizzare un ordine mondiale (forse persino con un unico governo), come George H.W. Bush aveva annunciato nel 1991, mentre altri credevano invece che questo sistema generale fosse diretto verso la frammentazione o il caos (vedremo sotto le tesi diverse di Joxe e Brzezinski). Quando i musei e tutti i manufatti culturali o sacri— che sono segni e simboli di una cultura, una memoria e una identità— esistono e sopravvivono grazie al fatto che hanno accettato la realtà di ciò che Jameson ha caratterizzato come il connubio tra tardo-capitalismo (accumulo e consumo) e l'approvazione generale dell'ambizione individuale, validi e resi possibili solo se generano un profitto; e quando l'arte con gli ultimi mezzi elettronici ha sfidato la supremazia dello spazio fisico e reso superfluo il medesimo museo (basti pensare all'esplosione di Internet dalla metà degli anni novanta in poi), si arriva alla quasi completa mercificazione del discorso sul passato e si consegue in effetti, per i tradizionalisti, qualcosa di simile alla mummificazione della storia. C'è qualche rapporto con l'analoga discussione nel cuore della Modernità e all'inizio del Modernismo, con quanto Nietzsche diede a intendere nel 1874 con la sua riflessione sull'inutilità e il danno della storia? Gli sviluppi della fine del millennio non potrebbero rappresentare le conseguenze e la maturazione di proposte seminate un secolo prima? Inizialmente si è rivelato difficile accettare gli aspetti positivi del postmoderno senza farne una analisi comparativa con le punte salienti della modernità.

Che quest'età sia caratterizzata da un profondo nichilismo è convinzione non solo di Glucksmann, ma anche di molti altri (sebbene si tratti di filosofi non sempre accomunabili tra loro): da Heidegger a Rosen, da Subirats a Vattimo, da Lingis a Severino. Si potrebbe sostenere che il nichilismo faceva parte della storia e della cultura europea già dal XIX secolo, mentre il

postmoderno, e i tanti altri ‘post’ che esso ha generato, sono databili a partire dagli anni sessanta, o persino dalla fine della seconda guerra mondiale (si veda sotto, Parte I, cap. 1). In ogni caso, esso ha rivendicato per sé un certo superamento, contestato e perfino conflittuale, nei confronti della modernità. Per poter procedere verso una definizione funzionale del concetto di postmoderno bisogna anche riflettere su quanto tale concetto dipende dal modo in cui intendiamo il moderno, perché in ciò potrebbe celarsi la risposta circa l’ipotesi di una fine, ma anche circa l’eventualità che questa ipotesi possa invece svilupparsi ulteriormente in un tempo ‘post-post’ o, senza ironia, comunque del ‘dopo’, del non-ancora.

Prima di tutto, dobbiamo rivolgere l’attenzione alla parola stessa “postmoderno”. Come dimostreremo, risulta sempre più chiaro che proprio la popolarità e l’ampia circolazione di questa parola-concetto, ha finito per renderla un’etichetta quasi neutra, certamente vaga, una sorta di taglia unica adatta a tutti e a tutto. Si è sostenuto, spesso in modo convincente, che l’età postmoderna potrebbe essere piuttosto l’ultimo annaspere della modernità, e che la trasformazione epocale che alcuni di noi avevano intravisto come imminente o possibile — vedi Parte II, 1.13 — non abbia mai avuto luogo. Ma una tesi di partenza ci sarà: *troppi osservatori e operatori culturali hanno interpretato i fenomeni contemporanei che hanno luogo nel cinema, nella letteratura, nella critica, nelle teorie sociali e nella storia, basandosi prevalentemente su un metalinguaggio, un’ideologia e un senso dell’estetico che erano e rimangono profondamente Modernisti*. Critici di diverse discipline parlavano ancora dell’arte come essa fosse ancorata a un’autonomia del significante, sostenevano nelle loro teorie che i campi del discorso (o le discipline) dovessero mantenere una formale autonomia, utilizzavano concetti e pratiche post-strutturalisti (come la decostruzione), mentre altri insistevano (forse utopisticamente) a leggere gli eventi e le performance multimediali come luoghi di resistenza sociale e politica. Tuttavia, dal momento che tutti questi approcci e concezioni della realtà sono stati

“inventati” e sviluppati oltre un secolo fa, su quali basi hanno diritto a essere considerati *post*-?

Al di sotto di queste dinamiche sociali si può percepire anche un’ansia causata dagli stessi concetti e rappresentazioni dei pensatori radicali, di coloro che hanno dichiarato che la Modernità è in declino e si sta frammentando (Vattimo, Derrida, Barthes, Jameson, Rorty, giusto per menzionare alcuni autori noti), che il soggetto (come è stato inteso da Descartes fino a Husserl) è privo di un centro ed è alienato, che la politica è morta o sclerotizzata al punto da non essere più riconoscibile,⁴ che la teleologia e il logocentrismo sono dannosi e possono perfino portarci all’imperialismo, alla guerra e all’etnocentrismo, e così via con una serie di previsioni pressoché apocalittiche. No, sicuramente non si può negare una tendenza nichilista in tutto il discorso postmoderno.

Però, se tutto questo fosse vero (e riflettiamo per un momento su quanto le nostre vite dipendano sempre più da grandi forze tecnocratiche, estranianti e alienanti), dovremmo davvero muovere da un atteggiamento di disperazione, e confessare che sotto gli scintillanti pseudo-ideali si nascondono delusioni in tutti i campi, perché il futuro è una strada chiusa: c’è chi va scrivendo a lettere di un colore cupo “da qui si parte per la perenne guerra e l’eterno terrore!” (VIRILIO-LOTRINGER, 2002). Fin troppi interpreti dei nostri tempi non riescono a scrollarsi di dosso una sensazione di disagio generale, e il nichilismo non è qualcosa di simile a un momentaneo pessimismo o una depressione passeggera.

Il postmoderno può essere utilmente compreso come l’ultima fase— “ultimo palcoscenico”— del XX secolo, ma esso è, noi sosterremo, praticamente morto all’inizio del XXI secolo. E bisognerà vedere se valga la pena di accudirlo, quand’anche comatoso, nella segreta speranza di un suo risveglio e rilancio. Non si sa. In questo senso le idee sulla postmodernità che circolavano soprattutto negli anni novanta ci consegnano— e ci costringono a ripensare— l’ultimo rantolo e le convulsioni del

moderno (come compimento degli ideali illuministi). Le basi di una tale analisi— chiaramente con successive modifiche *in itinere*— risiedono nella tesi, sostenuta dai fatti, secondo cui *se la postmodernità è stata intesa come determinata in modo fondamentale dall'ironia, la parodia, l'indecisione e il gioco libero (free play), essa non poteva portare ad alcun cambiamento significativo nella descrizione e nell'interpretazione della realtà, giacché questi sono dei tropi caratteristici della Modernità, a prescindere da come si voglia definire la modernità.* Sotto questa ottica, la postmodernità non ha dato i natali a nulla di radicalmente nuovo, perché il nuovo in sé stesso era stato ridotto a un presente dilatato e ripetitivo, un *modus* che assorbe passato e futuro e li trasforma poi in cifra all'interno del network, in uno slogan politico, in una merce di scambio, in un attore di cui si può fare a meno, in un simulacro ormai affrancato da ogni riferimento sostanziale, e infine in un concetto col quale possano trastullarsi gli intellettuali, i quali nella maggior parte dei casi non si sono accorti che gli si stava rubando il mondo proprio sotto il naso.

Un'altra premessa per i seguenti capitoli è il fatto che la miopia di alcuni dei teorici che prenderemo in considerazione è dovuta soprattutto al loro involontario fare affidamento sul *binarismo*, o sulla logica dualistica, che è una forma di retorica oppositiva, chiaramente percepibile laddove essi parlano dell'età postmoderna come poetica o pratica della disseminazione e della sovrapproduzione di schemi *aut/aut (either/or)*, di pratiche digitali e, in alcuni casi, perfino dei più interessanti e fruttuosi modelli di distribuzione *entrambi/e (both/and)*. Ci si può rendere conto di questa modalità dicotomica di inquadrare il mondo studiando il modo in cui sono strutturati certi discorsi e le prove addotte per appoggiare una determinata argomentazione. Sotto sotto, riemerge la testa medusea della metafisica. All'atto pratico, infatti, vedremo che le diatribe dei critici celano l'idea di un essere unitario, una sorta di assioma che si giustifica o funziona in ciascun caso e in tutti i casi, quasi fosse ombra dell'essenza neo- o pseudo-platonica, o l'inaggirabile dualismo cartesiano la cui

trasformazione in una *episteme* è semplicemente il risultato di una modularità che si presume fondata sul “senso comune”, ma che deriva tecnicamente da una comparazione e infine si realizza attraverso la retorica deduttiva, assertoria e persuasiva del tipo: “Le cose e gli enunciati sono veri o non lo sono”. La scienza e la logica funzionano su basi aprioristiche, cioè sull’incontestato teorema di partenza (il fatto che esse, nel corso della storia, subiscano o meno delle modificazioni è anch’esso oggetto di dibattito nel postmoderno), in seguito procedono per via di inclusioni/esclusioni sistematiche, e infine attraverso opposizioni antitetiche che restringono il campo e lo trasformano in un universo semiotico basato su segni formali. Tuttavia, sotto forme diverse, questo atteggiamento tradisce un logocentrismo atemporale ontologicamente e formalmente indipendente da ciò che nel linguaggio quotidiano chiamiamo realtà. La critica della metafisica del Novecento, assai discussa, è un fattore centrale nell’idea di postmoderno.

Ma ciò che è paradossale in merito a questa condizione del discorso razionale svilita e attaccata è che, metafisica o meno, la ragione *ha* indiscutibilmente un impatto sulla realtà e lo fa nel momento stesso in cui si traduce in materialità ed entra in un’economia di scambio, nella creazione di mitologie di se stessa, nel determinare dove la gente vive e lavora e cosa compra, pensa e immagina. Durante il postmoderno, si assiste a una rinascita del pragmatismo, e con esso a un apprezzamento diverso dell’idea di ragione. Non ci sono dubbi: si vive più a lungo e meglio grazie proprio all’utilizzo (nelle scienze) di una forma o altra di ragione. Ora, ciò che spesso confonde i critici dell’epoca attuale è l’ammettere come inaggirabile il fatto che in questo suo concretizzarsi in tecnologia, come presenza diffusa e quotidiana nella società, la scienza-tecnologia diviene di necessità non solo una fattore da utilizzare a nostro piacimento, ma il paradigma mentale da impugnare per realizzare qualsiasi cambiamento, perfino al livello di come pensiamo il mondo. Comunque la si

definisca (e vi sono diverse sottili interpretazioni di essa, come vedremo) la tecnologia è il *Ge-Stell*, l'inquadramento e il sostegno di un'epoca, la nostra, la quale se vuole ripensare il suo statuto e la sua identità, non può non partire dalla presenza, dal fatto reale, del tecnologico. E non c'è motivo o legge per cui, come avvenne già nel cuore del ventesimo secolo, questa impostazione del tecnologico non possa tradursi in esperienze traumatiche e pericolose. Un capitolo sulla globalizzazione tratterà del rapporto postmoderno tra tecnologia, politica ed economia — vedi Parte IV, 8.

Attraverso queste indagini, presenterò un'argomentazione a favore di un approccio critico-interpretativo plurivoco e costantemente ri-orientato che recuperi il *sensu* dell'aspetto *pragmatico* dell'azione, sia esso sociale o personale, per non perdere un contatto di gran rilevanza con i cambiamenti storici, con le possibilità materiali, con l'alterità, e con la creatività. Inoltre cercheremo di disegnare una mappa di ciò che Jean Gebser in *Ursprung und Gegenwart* ha teorizzato come il *mondo integrale, quadri-dimensionale, a-prospettico*, che vediamo venire alla luce nel XXI secolo, e lo metteremo alla prova con diversi esempi tratti da artisti e scrittori contemporanei. In breve, si tenterà di sviluppare, strada facendo, un modello interpretativo adatto ai nostri tempi post-storici e distopici, un modello che sarà pienamente reinserito nei procedimenti di scambio e riproduzione della vita e della cultura, ma con alcune aggiunte e modifiche che riguardano la retorica, la riformulazione del concetto di società, e una idea di storia che sia adesso plurivoca e si misuri con *il demone del relativismo*. Questo richiederà che smettiamo di cercare la comprensione e la ragione per l'arte e l'agire sociale nella Legge Generale o nell'Ontologia, o nell'Autonomia di questa o quella disciplina, e pensiamo invece in termini di *Regione* e *Relazione* in un dato spazio-tempo, un continuum che lega spazio e luogo, e in cui l'oggetto o il *referente* può generalmente essere descritto e identificato, applicato o utilizzato. In altre parole, persino quando potremmo aver distrutto

collettivamente tutti gli utopismi e raggiunto l'età del cinismo e del definitivo, sebbene in parte ancora inconscio, disimpegno,— come suggerisce Sloterdijk, avvertendoci di una disattenzione imminente cui fa seguito un caos generalizzato e infine la barbarie,— ritengo comunque che *un discorso collettivo su questo referente deve essere immaginato come possibile, poiché la mediazione deve essere accettata come inaggirabile e positiva, e senza per questo dover rinunciare ai propri miti personali* o al proprio mantra o *Weltanschauung*. In un certo senso, una coscienza etica e volontà di fiducia *negli altri* deve essere posizionata, fin dall'inizio, sullo stesso livello dei presupposti più comuni sulla necessità dell'Altro metafisico o psicologico. Come si vedrà nelle pagine che seguono, in qualche modo la dissoluzione dell'età postmoderna implica un notevole declino del ruolo dell'intellettuale. Tecnici, avvocati, imprenditori, analisti di mercati, lobbisti che possono comprarsi i governi: questo è ciò che serve nel futuro. Parola di Corporazione! E tuttavia, e forse proprio in virtù di questa piega, il critico e l'intellettuale devono reinventarsi. E dovranno farlo per far fronte a quella che, in conclusione, chiameremo *la distorsione perenne*.

Visto che il campo è tanto vasto e le problematiche difficilmente paragonabili tra loro e raramente isomorfe, propongo di definire anzitutto una mappa relazionale che ci permetta di procedere in questo labirinto. La chiameremo *Topica dell'età Postmoderna*. Consisterà nel breve riassunto di alcune tra le posizioni critiche più significative o rappresentative che hanno caratterizzato la discussione durante l'ultimo quarto di secolo del Novecento. Queste posizioni non riflettono necessariamente le idee dell'autore, e sono intese a richiamare, sintetizzandole, tutta una varietà di punti di vista critici, dai quali, si spera, il lettore possa essere sollecitato a creare delle connessioni interessanti e ardite tra di esse. Cercherò di attenermi a un principio di esposizione derivato dall'ermeneutica diltheyiana, la quale insegna che in un primo momento le cose vengono

solamente *spiegate*, ciò che la retorica antica chiamava *dispositio*, consistente nella presentazione quasi didattica e lineare di fatti e di idee e con ampie citazioni; e solo in un secondo momento ci si cimenta in un'interpretazione e si propone un giudizio critico del tema dato. In questo senso il libro vuol essere utile anche a chi non condivide, in tutto o in parte, le posizioni critiche di chi scrive.

Il libro si autodefinisce metacritico. Eviteremo, per motivi di spazio, analisi dirette di testi seminali antecedenti la seconda metà del ventesimo secolo, o provenienti da paesi non americani, se non nella misura in cui gli autori trattati ne parlano a loro volta. Si riferirà, cioè, di come certi autori, da Nietzsche a Heidegger a Baudrillard e tanti altri, siano stati letti e assimilati dai loro colleghi e continuatori americani e, in minor misura, inglesi. Infine, non si faranno molti riferimenti a fonti italiane, sia perché volevo appunto effettuare una ricognizione storiografica e (meta)critica del postmoderno "dall'interno" del mondo angloamericano (beninteso, nella misura del possibile, giacché i significati viaggiano sempre oltre le frontiere), sia perché tratterò degli autori italiani che hanno scritto su questo tema in un lavoro quasi analogo su "critica e cultura italiana nel secondo Novecento", di prossima pubblicazione.

Poiché è umanamente impossibile coprire tutti i settori della cultura, si chiede venia se determinati campi non vengono esplorati adeguatamente (come per esempio le scienze, il teatro, la psicologia), e/o se ci si riferisce a essi solo indirettamente nelle note. Al tempo stesso, lo specialista di alcune delle aree trattate vorrà mostrarsi benevolo verso la mia esposizione: sono *del tutto consapevole* del fatto che di ogni tema e di ogni autore si potrebbe dire di più e proseguirne la trattazione più a fondo. La mia intenzione è di schizzare in maniera coerente delle caratteristiche le quali nell'insieme ci diano una comprensione adeguata del variegato terreno della cultura e della critica americana. Il mio pubblico ideale è costituito da giovani nati *dopo*

gli anni sessanta, i quali hanno di certo esperito— forse con qualche perplessità, anche tra gli entusiasmi e le seduzioni mediatiche che la superpotenza eroga costantemente— come il *senso* della cultura americana, e il suo rapporto con l'Europa e l'Italia in particolare, sia cambiato in maniera abbastanza profondo negli ultimi scorci del secolo. È per questo pubblico giovanile che cerco di tracciare questa mappa. L'esposizione si estende dal sintomatologico all'ermeneutico, ma si farà uso quanto più possibile di metodi e delle tecniche derivati dalla semiotica, dall'analisi retorico-discorsiva, dalla critica dell'ideologia.

I singoli capitoli sono raggruppati sotto sei parti: *Introduzione, I campi e le forze, Ideorama degli anni novanta, Cartografie del crepuscolo, Modi e mondi del discorso, Conclusioni*. Nella prima parte, la Topica, si espongono le idee principali sull'argomento. Nella seconda parte, i Campi e le Forze, si trovano due capitoli sullo sviluppo critico e storico di *alcune* delle teorie elencate nella Topica. Queste pagine sono legate a contesti specifici e sono di natura eterologica, ma non perdono di vista l'obiettivo di una ricostruzione storiografica della nozione di postmoderno. In particolare si farà attenzione alle linee di forza tra le interpretazioni della cultura negli anni settanta e ottanta, così come viene descritta nel primo capitolo, il quale s'addentra nel complesso nodo del rapporto tra avanguardia e postmoderno. Nel secondo capitolo, un *excursus*, l'autore espone le sue interpretazioni, richiamando l'attenzione su alcuni principi fondamentali della filosofia e del linguaggio, concentrandosi sulle antinomie della ragione moderna e sulla questione dell'ironia. Qui si considera uno sviluppo nell'area del pragmatismo in cui campeggia la figura di Richard Rorty, i cui scritti negli ultimi anni del secolo scorso hanno prodotto una sensazione di disagio circa quello che possiamo aspettarci dagli estremi sviluppi dell'età postmoderna.

La terza parte, Ideorama, analizza aspetti caratteristici della vita e della società americana durante gli anni novanta. L'idea è che, per contestualizzare il discorso degli specialisti, si offre dapprima una serie di panoramiche, effettuate, diciamo così, dall'*interno*, del continuum chiamato cultura americana, autocritiche che hanno registrato un'ampia circolazione, anche sui quotidiani. Come per quasi tutto il libro, ci saranno pochissimi riferimenti a fonti non angloamericane.

Nella quarta parte, Cartografie, vengono analizzati scritti di studiosi in alcuni campi particolari (ma di per sé multidisciplinari) che hanno dedicato molta energia alla comprensione e alla definizione della nozione di postmoderno, in quanto in certo senso ne sono stati investiti radicalmente. Si vedrà quanto essi abbiano contribuito alla mentalità o all'atteggiamento postmoderno, e se e quanto invece almeno alcuni abbiano dovuto rivedere i propri approcci e le proprie convinzioni in funzione di nuove forme discorsive che il postmoderno in senso lato ha introdotto.

Sul postmoderno, gli analitici hanno avuto poco da dire, mentre per i *Continental Philosophers* la questione è stata messa in relazione con l'ermeneutica, la retorica, la soggettività, la differenza ontologica, i rapporti con altri saperi. Un tema che ricorre per tutto il libro è la questione della storia, dove scopriamo che esistono, da un lato, teorie sulla fine della storia, teorie sulla storia in quanto narrazione, teorie sulla storia in quanto allegoria del passato compiuta a fini specifici (il nazionalismo, per esempio); e dall'altro teorie del passato in quanto favola. Infine, proporremo sintesi critiche delle teorie sulla globalizzazione e sull'imperialismo, che ormai da un decennio occupano le prime pagine dei quotidiani. Questi due discorsi cruciali, che hanno avuto un'ampia risonanza negli anni novanta, ci consentiranno di riformulare una serie di valide generalizzazioni sulla fine dell'età postmoderna, o meglio, sull'arrivo della distorsione perenne, l'*epoca storta*.

La quinta parte, Modi e Mondi, comprende studi,

rielaborati a partire da materiale in parte precedentemente pubblicato, che evidenziano il parossismo di alcuni metodi critici, come il tentativo di collegare la poesia alla filosofia, la marginalizzazione della poetica, l'esplosione delle testualità dai micro-romanzi all'epica fiume, l'esaurimento di un vocabolario di pretese estetiche o politiche, e termina con un *excursus* sul vicolo cieco della decostruzione.

Nella sesta parte presenteremo delle conclusioni, dopo un lungo itinerario nel corso del quale avremo avvistato e discusso le carenze, le confusioni e i drammi suggeriti da concezioni distopiche del progetto sociale e dello spazio pubblico, e proporremo quindici tesi sul possibile sviluppo ulteriore del postmoderno, partendo dalle sue stesse macerie.

Ringraziamenti

Questo libro ha origini lontane e complesse, nel senso che gli argomenti trattati sono stati studiati e presentati in convegni e università lungo un arco di venticinque anni. Ma, inevitabilmente, sono stati anche oggetto di riflessioni extra-accademiche che hanno colorito, se non permeato, il modo di percepire e vivere la nostra epoca. In un certo senso, dunque, al di là dell'ambito in senso stretto professionale, questo è anche un mio libro sull'America, o meglio, una spero plausibile interpretazione di essa. Ecco perché ho ritenuto opportuno far convergere in questa sede anche scritti che risalgono ad alcuni anni fa: la tematica, e le sue plurivoche e camaleontiche manifestazioni, mi hanno visto intervenire da diverse postazioni al seguito di diverse piste critiche, e a più riprese. Il mestiere di insegnante mi ha anche creato ulteriori occasioni di mettere alla prova talune tesi. Ma è ormai impossibile dire da chi abbia ricevuto commenti e spunti positivi, e da chi osservazioni su temi e autori da ripensare. Di certo la mia maggiore familiarità con taluni autori anziché altri rivela immediatamente chi siano i miei

interlocutori preferiti, e verso chi abbia dei debiti di gratitudine.

Ma per ciò che riguarda la realizzazione concreta di questo volume, voglio ricordare alcune persone che mi hanno aiutato a vario titolo. Più della metà del libro è stato originalmente scritto in americano, in modo che per diversi capitoli ho dovuto ricorrere a dei traduttori, e in seguito rivedere il testo in funzione dell'intera raccolta. Un sentito grazie, dunque, a Maria Coletta per la traduzione del "Prologo". Per la resa stilistica di diverse pagine del secondo capitolo dell'Introduzione, "Topica del postmoderno", e per la traduzione di interi capitoli della Terza Parte, "Ideorama degli anni novanta", ringrazio Andrea Bocchiola, Monica Venturini, Alessandro Viti, Cesare Cuscianna e Mario Bresighello. Un grazie particolare va a Gian Carlo Pagliasso, che ha tradotto l'intero primo capitolo della Parte Seconda, "Svolte. Sul rapporto tra avanguardia e postmoderno", seguito poi dalle mie scuse per aver stravolto il suo italiano tramite un'estesa riscrittura, aggiunte e ampliamenti. La traduzione del capitoletto su Lyotard è dovuta ad Agostino Pierani. Ringrazio inoltre gli amici e i colleghi ai quali ho chiesto esplicitamente di leggere alcuni capitoli, o che mi hanno fornito utili informazioni in campi che mi sono meno noti; tra questi, in particolare, ricordo Richard Milazzo, Rolando Perez, Lucio Saviani, Paolo Prato, Franca Sinopoli, Angela Biancofiore. Un sentimento di gratitudine è riservato a Umberto Eco, che ha gentilmente accolto il mio lavoro nella collana Studi. Infine sono riconoscente verso gli editori e i direttori di case editrici e riviste dove alcuni capitoli o parti di essi sono apparsi a stampa. Tra questi segnalo:

— "L'errare di Proteo e la rete di Hermes" è apparso originariamente con il titolo "Erranza della teoria" su *Allegoria*, Vol. VI, No. 19, 1995, pp. 26-53;

— "Paul de Man e i fini/la fine della critica" è apparso in Matteo D'Ambrosio (a cura di), *Il testo, l'analisi, l'interpretazione*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 47-68,

ristampato come capitolo 12 del mio *Il fantasma di Hermes*, Lecce, Milella, 1996, pp. 248-76;

— “Il paradigma Lyotard” è stato pubblicato per la prima volta nel mio libro *Prefaces to the Diaphora*, W. Lafayette, Purdue Univ. Press, 1991, pp. 191-212, e, in seguito, in traduzione italiana nel mio *Dei parlanti*, Torino, marcovalerio, 2002, pp. 181-219. Si ristampa qui solo la prima parte, pp. 181-192.

— Per la citazione di Roger Rosenblatt, apparsa su *Time magazine*, 24 settembre 2001, si ringrazia Time, Inc., per i diritti di riproduzione (© Time Inc.)

Altre parti scritte, o lette a convegni, degli anni 1995-2003, sono state riviste, riscritte e trasformate nella resa in italiano e in vista di questa opera. Salvo dove diversamente indicato, tutte le traduzioni sono mie.

Un pensiero particolare va alla dolce Lisa Vaia per il suo appoggio e la sua fiducia.

¹Mi riferisco al *Project for a New American Century* (1996), di cui si parlerà ancora più avanti.

²André Glucksmann, “Niente è cattivo, tutto è permesso,” *L'Espresso*, 5 dicembre 2002, p. 149, trad. di G. Leso.

³Francis Fukuyama, “The End of History?” (1989).

⁴Oppure no? Da Negri a Chomsky, da Benjamin a Barcellona, la maniera ‘tradizionale’ di fare politica è stata sfidata e dichiarata moribonda, sebbene A. Joxe, per esempio, ritenga che essa riappaia in forme differenti in altri luoghi (JOXE, 2002, p. 35).

Parte I
Introduzione

Topica del postmoderno

1. CONTESTO GENERALE. IL PRESENTE ASSOLUTO

Due settimane dopo l'attacco terrorista a New York e Washington, l'11 settembre 2001, il giornalista Roger Rosenblatt della rivista *Times* così riassume il suo punto di vista circa quegli avvenimenti:

Da quest'orrore potrebbe emergere un aspetto positivo: esso potrebbe segnare l'inizio della fine dell'età dell'[ironia](#). Per quasi trent'anni—praticamente per tutto il tempo durante il quale le Torri Gemelle sono esistite—la brava gente responsabile della vita intellettuale americana ha insistentemente affermato che non si doveva credere a nulla e che nulla andava preso sul serio. Nulla era vero [*Nothing was real*]. Con una risatina nervosa e ammiccante, i nostri colleghi—i giornalisti e i produttori della cultura pop—dichiaravano che l'indifferenza e la bizzarria personale erano gli elementi necessari perché si potesse godere una dolce vita. Chi altro, se non uno zoticone, potrebbe pensare a una frase del tipo “Anch'io sento il tuo dolore”? *Gli ironici, dato che possono vedere tutto, rendono difficile agli altri vedere qualsiasi cosa*. Partendo dal punto di vista che nulla è vero [*real*]—a prescindere dall'aria di vana stupidità con cui si gabellano—si passa a non riconoscere più la differenza fra una barzelletta e una minaccia.

Ora non più. Gli aerei che si sono schiantati contro il World Trade Center e il Pentagono—erano veri. Le fiamme, il fumo, le sirene—veri. Il paesaggio grigio, il silenzio per le strade—tutto era vero¹. (corsivo mio)

Al di là della collera che riesce appena a contenere, il giornalista esprime in questo brano qualcosa di più di un semplice pessimismo. È come se ci fosse un nichilismo capillare di fronte al quale la distanza ironica diventa impossibile, una volta che gli strumenti dell'etica e della [ragione](#) si sono ritorti e richiusi in se stessi. Questa penombra sul sentimento del tempo addita l'ironia come caratteristica propria della retorica della borghesia americana, ma si potrebbe dire la stessa cosa anche di molti paesi europei. Sembra che siamo stati proiettati in una dimensione completamente altra, in una visione surrealistica. Sembra che l'ironia modernista sia stata esautorata. Come già accennato nel prologo, con la perdita della fede in ogni forma di bene supremo e con lo sfaldarsi della fiducia nei sistemi della ragione propri della modernità, certi classici processi di riferimento della società, certi valori o immagini che, nella buona o nella cattiva

sorte, rappresentavano l'ideale regolatore, sono stati condotti all'esaurimento, alla sclerosi, alla stasi. Nel periodo immediatamente precedente i fatti dell'11 settembre, si continuava ad assumere il contegno dell'ironico in tanti settori della vita intellettuale, e si finì dunque per considerare la propria epoca, gli stessi anni sessanta-novanta, come *exemplum* e realizzazione di questa ironia, la quale veniva sbandierata, con crescente frequenza, come tipica dell'epoca postmoderna. Da anni sostengo invece che *l'ironia non dovrebbe essere considerata il tropo dominante della post-modernità, perché tramite l'ironia è possibile solo decostruire, rimpicciolire o satireggiare ogni ideale e contrapposizione, o illustrare il senso tragico che si trova alla base della vita.* Ciò risulta particolarmente evidente nel ventesimo secolo. Sebbene la “fine del tragico”— e, con esso, dell'ironia— sia stata formulata, nel cuore delle avanguardie e comunque a ridosso della prima guerra mondiale (per esempio, in Karl Jaspers, ma si veda anche George Steiner), il fenomeno ha impiegato un certo tempo per stabilirsi nella società. Ora sembra ad alcuni una conquista scontata. Guardando indietro a ciò che cambiò fra l'11 settembre 2001 e la fine del 2003, il giornalista italiano B. Valli, citando il Ministro degli Affari Esteri francese Hubert Vedrine, ne elenca le cause più importanti:

Anzitutto il crollo, alla fine del 2000, del processo di pace tra israeliani e palestinesi, cominciato con gli accordi di Oslo del '93. E, ovviamente, l'impatto dell'elezione di George W. Bush, che “ha messo gli stivali” agli Stati Uniti... gli attentati dell'11 settembre... hanno dato un sinistro avvio al millennio appena iniziato. L'intervento in Afghanistan è stata la prima conseguenza visibile. La guerra anglo-americana in Iraq, senza l'approvazione dell'ONU, è stata la concreta applicazione del principio della guerra preventiva. Dal quale è derivata la profonda divergenza tra Europa e Stati Uniti sulla politica estera, e in particolare sulla concezione del mondo. Un mondo multilaterale per gli europei e invece unilaterale per gli americani. Il risveglio, a Cancun, dell'antagonismo Nord-Sud è stata la conferma degli umori che regnano sul nostro pianeta.

In questi forti episodi della vita internazionale è riassunta la realtà del mondo post-tragico in cui noi europei abbiamo, giustamente, l'impressione di vivere. (VALLI 2003)

Non è chiaro perché debba trattarsi di un mondo “post-tragico”, ma possiamo facilmente dedurre che gli eventi citati ci consegnano un mondo in cui i nostri nobili ideali non sono più capaci di tenere a bada le nuove forze, di controllarne i flussi e di

arginarne le conseguenze, e che, in effetti, qualcosa del “dopo” si stia davvero schiudendo. In seguito a un elenco di altri fatti internazionali che influenzano la vita delle persone, a prescindere da dove e come esse vivono, per esempio lo straordinario impatto economico della Cina e la schizofrenia della Corea del Nord e del Sud, Valli riflette sull'importanza che sembra essere riservata alle elezioni americane allora prossime. L'eventuale scelta, da parte di Washington, di sostituire gli estensori del *Project for a New American Century* (Progetto per un nuovo secolo americano) potrebbe certamente calmare le acque in occidente, ma in quale misura le cose cambierebbero veramente? “Immaginare che il cambio della guardia a Washington possa portare la pace nel mondo è pura e ingenua illusione”.

Non tutti però la pensano allo stesso modo, per ora. Secondo due veterani del Consiglio di Sicurezza Nazionale dell'epoca di Clinton, Ivo H. Daalder e James L. Lindsay, il Presidente degli Stati Uniti “non è il presidente dei disegnatori di cartoni animati, un debole burattino nelle mani di una banda di falchi e neoconservatori, ma è proprio il capo dei burattinai. George W. Bush ha capeggiato la sua personale rivoluzione...” (SCHMEMANN, 2004, p. 12). Questo può essere vero, oppure no; tuttavia siamo convinti che il potere che guida il nostro mondo è costituita da un gruppo, o da vari gruppi, di interessi (vedi PILGER, 2002, e sotto, III.9). Prendendo in rassegna sette libri² sugli incredibili cambiamenti accaduti tra il 2001 e il 2004, Schmemann osserva:

L'11 settembre... ha effettivamente diviso la nostra vita in un 'prima' e un 'dopo', sospiando il ventesimo secolo, con le sue guerre calde e fredde, con i suoi missili nucleari e le sue discussioni, verso un passato coperto da brume. (*ibid.*)

A partire dai testi esaminati emergono teorie che affermano l'arrivo di un super-ordine nella geopolitica mondiale; ma affermano anche che non è possibile giudicare conclusivamente se questo tentativo ha avuto successo o no. Molti (Johnson, Todd, Soros, Harvey, Negri) sentono che l'egemonia americana è sfuggita di mano a qualsiasi controllo³ e che essa fallirà prima di quanto ci si aspetti, cogliendoci di sorpresa⁴.

Nel tentativo di capire cos'è l'età postmoderna, dobbiamo abituarci al fatto che affermazioni di carattere generale sullo stato delle cose possono mutare in maniera decisamente repentina.

Nella metà degli anni novanta, quando alcuni critici incominciarono a caldeggiare la possibilità di un indebolimento del postmoderno, Richard Harvey Brown ha scritto, in un capitolo intitolato “Ricostruire la teoria sociale dopo la critica postmoderna”:

Se il vecchio mondo europeo non sembra essere più il portatore dei valori universali e di un modello di progresso cognitivo e materiale, il Nuovo Mondo degli Stati Uniti d’America affronta, a sua volta, un relativo declino economico, problemi di inefficienza militare nei confronti dei terroristi, resistenze politiche e una crisi sociale e politica di legittimazione. Per di più, il crollo dell’Unione Sovietica, invece di assicurare la continua egemonia dell’America, ha costruito un mondo poco confortevole e policentrico nel quale le ideologie americane sono sempre più anacronistiche. (in SIMONS-BILLIG, 1994, p. 15)

Sembra che Brown volesse convincerci che l’Impero sia già avviato alla dissoluzione, che Bush senior abbia esagerato con il suo discorso sul “nuovo ordine mondiale” nel 1991, in particolare dopo la prima Guerra del Golfo, e che la tanto desiderata nuova ristrutturazione geopolitica multipolare o policentrica sia ormai ben avviata.⁵

È certo che, nel frattempo, qualcosa stava per accadere, dato che l’[ideologia](#) e la politica estera americana tentavano, più spudoratamente dopo il 2001, di reinventare l’impero e ostacolare, o esasperare, proprio l’emergere di una geopolitica mondiale multipolare. Specialmente dopo l’arrivo dell’Unione Europea.⁶ Inoltre, a dispetto della dissoluzione dei valori e delle ideologie chiaramente definite, molti dei teorici postmoderni, sia in Europa che negli Stati Uniti, sostengono che la retorica del super-potere consente ai suoi esponenti di fare uso di modelli comunicativi elementari, di mentire sfacciatamente al pubblico, di adottare, nei discorsi diplomatici o politici, una fraseologia da adolescente (o altamente adattabile a circostanze specifiche) del tipo: “siete con noi o contro di noi”, continuando a smantellare le dure vittorie conquistate nel corso di un secolo nell’ambito dei diritti civili, politici e sociali.

Alcuni hanno intuito questo andamento, e si sono spostati verso le arti più influenti, visibili, capitalizzabili, come il cinema, l’[architettura](#), il disegno industriale, il commercio via internet o la filantropia. Qui il pubblico è più variegato, si sovrappongono sfere semiotiche spesso contrastanti, e le forme discorsive

intrecciano proposte ibride, quando non insolite. Ma allo stesso tempo si amplia il discorso sulla [cultura](#) e sulle politiche che si cimentano con essa. Ed ecco che, magari sotterraneamente influenzati da temi e pensatori degli anni sessanta-settanta, negli anni ottanta nascono e negli anni novanta fioriscono i *cultural studies*, e gli *studi post-coloniali*, che consentono di riaprire la discussione sul perché e per chi si fa critica. Si tratta di questioni non facili, e poiché mancano comunità omogenee, o meglio poiché le scuole e le correnti sono così tante, spesso alcune proposte scompaiono, assorbite dal brusio di fondo. Ma le cose si complicano ancora di più, perché le offensive commerciali, gli acquisti e le fusioni di istituzioni un tempo considerate di pubblico dominio si espandono verso aeree più profonde dell'insieme sociale. Basti pensare a come, nel corso degli ultimi quindici anni, chiunque lavori nel settore della pubblica istruzione e in enti educativi si sia ritrovato a doversi ripensare nel giro di qualche anno, per l'introduzione di nuove tecnologie in aula e per il sorgere di un fenomeno particolare: l'università a distanza.⁷ Accademici che hanno dedicato vent'anni a cercare di ridisegnare un sistema di educazione giusto ed equilibrato, hanno spesso dovuto constatare la dissoluzione dei loro programmi per un colpo di spugna di ragionieri, consulenti finanziari o rappresentanti, non sempre avveduti o legittimi, di un'organo o istituzione legislativa. Negli anni novanta le seguenti parole chiave avevano valore di scambio culturale per tutti: *fine dei totalitarismi*, [globalizzazione](#), *tecnologia*, *autostrada dell'informazione*, *Internet*, *mondo post-coloniale*, [economia di mercato](#), *privatizzazione*, *Wall Street*, *Mtv*, *cultura pop*, *ibridismo*, *consumismo*.

Alcuni, inguaribilmente ottimisti, parlavano anche di un presunto "dividendo di pace" come conseguenza della fine della Guerra Fredda.

Nel complesso, i critici americani ed europei della cultura mettono in campo modi di pensare che si sono mostrati sorpassati, oppure delimitati da necessarie iperspecializzazioni, da un'eccesso di 'politicamente corretto' o da qualche rimasuglio lasciato dalla sinistra, al quale tuttavia essi si appigliano (in particolare se sono nati in paesi non occidentali). Si potrebbe scorgervi dell'ironia: ciò che è stato contrassegnato e satirizzato

come il futuro dei regimi totalitari, ad esempio nel romanzo *1984* di George Orwell (che risale al 1948), in meno di mezzo secolo è praticamente divenuto un concreto orientamento sociale delle democrazie neoliberali, alimentate dal capitale transnazionale, appoggiate da un “parlato” pseudomediatico che incide sul destino di miliardi di persone. In questo panorama, la parola umana nel postmoderno è ormai diventata invisibile (specialmente, e paradossalmente, visto il supporto grafemico della lingua, quando tradotta in immagine); e qualora fosse materialmente registrabile, essa esprimeva allo stesso tempo il significato proprio e il suo contrario, situazione che dovrebbe preoccupare non poco gli studiosi della teoria della verifica. Il Grande Fratello è stato moltiplicato in innumerevoli fratellini elettronici che trapassano ogni corpo, ogni transazione, ogni appello all'**autonomia**, e ogni rivendicazione di rappresentatività e legittimazione. Ma quanto di tutto questo è stato notato dai filosofi, scrittori, storici e critici della cultura? E se non sono riusciti ad avvertirci per tempo che il postmoderno veramente volgeva alla fine, non può darsi il caso che essi abbiano frainteso o travisato *il senso del possibile* che alcuni settori della postmodernità realizzata invece portavano con sé?

¹Più avanti, lo stesso autore scrive: “Nell’età dell’ironia, anche ciò che è molto importante non va preso sul serio. Film i cui protagonisti ‘vedono persone morte’, oppure conduttori di programmi televisivi che parlano con ‘l’al di là’, suggeriscono chiaramente che la morte non è vista come fatto reale.”

²Oltre al libro di Daalder e Lindsay, *America Unbound. The Bush revolution in foreign policy*, Washington, Brookings Industrial Press, 2004, vorrei citare *The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy, and the End of Republic*, di Chalmers Johnson, e *After the Empire. The Breakdown of the American Order*, di Emmanuel Todd, del quale avremo l’opportunità di parlare più avanti, e il contrappunto simbolico di George Soros, *The Bubble of American Supremacy. Correcting the Misuse of American Power*.

³In base al documentario *The Corporation*, la struttura portante dell’egemonia economica di America, ossia la grande (e multinazionale) corporazione, è dichiarata ‘psicotica.’ Vedi sotto Parte IV, cap. 8, sulla globalizzazione.

⁴Alla fine della rassegna Schmemmann, editore del *The International Herald Review*, afferma esasperato: “Sebbene io abbia vissuto molti anni all’estero e pensassi di essere diventato insensibile all’anti-americanismo, confesso che sono rimasto sconcertato quando ho visto il mio paese descritto, pagina dopo pagina, libro dopo libro, come un impero pericoloso in agonia, come il fallimento della democrazia, un paese militarista, egemonico, malvagio, arrogante, imperiale e crudele”. È un classico “wake up call!”

⁵Si vedano simili interpretazioni in *limes*, gennaio, 2004.

⁶Sono innumerevoli i convegni e gli studi di politologi e opinionisti americani che già dai tempi di Maastricht non vedevano di buon occhio, o comunque non comprendevano la necessità o gli aspetti positivi della formazione dell'Unione Europea. Questo tema verrà ripreso in un lavoro in corso sulla teoria e storia dell'idea di Europa, di cui è uscito a stampa un capitolo introduttivo (CARRAVETTA, 2003).

⁷Si legga come si è evoluta la reazione degli accademici alla crescita del fenomeno scuole-a-distanza nelle pagine di *The Chronicle of Higher Education*, da cui citeremo spesso in seguito (III.1.7).

2. TESI PRINCIPALI. VENTICINQUE DEFINIZIONI

2.1. Crisi e dissoluzione delle teorie metafisiche

2.1.1. *Le grandi metanarrazioni non sono più sostenibili né credibili.* I grandi miti che sostennero le filosofie euroamericane si sono rivelati privi di significato, distorti al punto da contraddire le loro più nobili intenzioni. L'idealismo, le filosofie trascendentali, ogni metafisica teologizzante, hanno perso credibilità e non sono ormai più in grado di definire con coerenza l'orizzonte complessivo dell'esperienza del mondo e di come l'uomo vi si collochi all'interno di esso. Con triste ironia postmoderna la maggior parte delle metanarrazioni o metamiti post-illuministici si sono deteriorati al punto da mostrare un senso completamente opposto alla loro intenzione originaria. Troppo spesso questo genere di metanarrazioni è stato usato per legittimare diverse forme di appropriazione, sfruttamento o repressione, senza che ciò fosse o potesse essere previsto nel loro originario impianto ontologico. Lo stesso fondamentale concetto di essere, centrale nella metafisica occidentale, ripetutamente posto in discussione da discipline o sistemi specifici — marxismo, psicologia, **capitalismo**— quanto dalla stessa filosofia metafisica nelle sue diverse correnti di pensiero, è stato screditato al punto da apparire una grande illusione tramutatasi in delusione, o qualcosa cui non è mai stato permesso di occupare un luogo centrale nella riflessione sull'essere umano. Questa ultima ipotesi in particolare sostiene quell'interpretazione del postmoderno che, ispirandosi a Heidegger, ritiene che l'uomo, a partire da **Platone**, sia soggetto a una strategia di alienazione il cui esito finale, dopo oltre due millenni di metafisica della presenza, sia la fine stessa della filosofia, e che ci si trova davanti alla necessità di accettare la visione del mondo tecnologico come la prospettiva immanente e concreta (forse definitiva?) del ventesimo secolo.

2.1.2. *Identità, Assoluti, Centrismi, sono concetti obsoleti*, talmente dibattuti da essere ormai sospetti in ogni discussione colta.

Nozioni quali i concetti puri, le credenze metafisiche e religiose, gli ideali di perfezione tradotti nella realtà di tutti i giorni, e più in generale la credenza che sia possibile assumere una posizione “neutrale” separata dal mondo storico, e con essa tutti gli assiomi speculativi del pensiero razionale, sono stati ridotti all’inermità. Il fallimento delle filosofie del **soggetto** e delle metafisiche logocentriche, le quali avevano svelato la loro sempre più sospetta organicità con la violenza e il decadimento della civiltà, hanno condotto molti a ritenere che il mero dichiarare o il sostenere l’esistenza di uno scopo finale, di un obiettivo e insomma di un “telos” costituisca un anatema per il pensiero. Questo genere di critica al pensiero razionale è di facile reperimento nell’ambito della critica femminista come in alcune forme del pensiero post-coloniale, in cui anche la semplice concreta autoammissione positiva della voce parlante o il tentativo di descrizione di un qualsiasi aspetto o evento del mondo è visto con sospetto e criticato a partire dal presupposto che non esistono descrizioni della realtà che non siano politicamente e sessualmente condizionate, o che, in ogni caso, non partecipino di uno scambio di simboli o poteri disuguali.

2.1.3. *Critica della rappresentazione.* Uno degli assunti del discorso postmoderno è che la rappresentazione non è mai completamente trasparente o onesta perché nulla può essere scritto o dimostrato senza al tempo stesso mascherare (e dunque tradire) l’implicazione soggettiva soggiacente, oppure assumere premesse indimostrabili. Il **paradosso** della rappresentazione mette in risalto i compromessi e le “ambiguità” del problema di parlare di altro da sé o del mondo in genere. In condizioni tipiche, il linguaggio e l’immagine devono:

- i) produrre una riduzione del campo dell’espressione, o dell’orizzonte di comprensione;
- ii) affidarsi a fattori estrinseci ai contenuti che intendono comunicare, visto che a volte predomina la componente semantica (= linguaggio come strumento), a volte quella morfosintattica o grammaticale o, più genericamente, l’aspetto formale (= linguaggio come sistema autonomo);

- iii) mascherare o “fingere” di aver sotto controllo la loro natura intrinseca di mezzi per riproporre — attraverso supporti scrittorii o visivi— una particolare versione degli avvenimenti del mondo.

Questo sarebbe vero tanto dal punto di vista del soggetto quanto dell'oggetto. Dal punto di vista del soggetto non è possibile esprimere nulla di personale che non sia in qualche modo inficiato della natura anfibia della parola, dell'opacità del teatro interiore e del **dualismo** autoingannante dell'espressione. Dal punto di vista dell'oggetto qualsiasi definizione esatta di oggetti e fatti può essere facilmente demolita mostrandone le inconsistenze di fondo, i limiti di validazione, la concorrenza tra giochi linguistici o universi semiotici che ne compongono e definiscono il campo semantico. Un aspetto problematico di questa idea del postmoderno è che non c'è più modo di tentare un discorso sulla verità, e che basta menzionare o nominare una cosa qualsiasi (idea, persona, mondo, persino un sospetto) perché essa esista, sì, ma al tempo stesso si presenti necessariamente duplice, incerta. Forse pericolosa.

2.2. La dissoluzione del razionale, il pensiero “forte”

2.2.1. *Filosofie analitiche, positivismi, filosofie del linguaggio comune* e in generale tutto ciò che è tradizionalmente definito epistemologia, hanno subito attacchi dall'interno e dall'esterno. Dall'interno è il concetto stesso di definizione a essere messo in discussione, così come diversi dubbi sono stati sollevati sull'astrattezza conseguente all'elevata formalizzazione della logica deduttiva, per non dire dell'infinita serie di questioni connesse ai concetti di verifica e di verità, o alla questione dell'infondatezza dei giochi linguistici⁸. Più in generale occorre osservare che tutte le teorie della conoscenza presuppongono, maldestramente celato, un chiaro impianto metafisico. Inoltre questi tre indirizzi di pensiero, affetti peraltro da una certa rigidità nelle loro premesse formali, si sono nel tempo altamente specializzati (nonostante questo abbia in seguito significato una loro limitata applicazione al più ampio contesto sociale). La teoria dei sistemi, nata per correggere una parte di questi

problemi in vista di un approccio sintetico piuttosto che analitico al problema della conoscenza, teoria che costituisce l'attuale paradigma dominante della cosiddetta era dei computer, ha chiare origini nell'organicismo. La pretesa, specifica di questa teoria, di poter elaborare principi e metodi applicabili alle più diverse aree di indagine, senza tener conto degli elementi intrinseci o irripetibili dell'oggetto di studio (che possono essere gli esseri umani, o i loro valori) appare facilmente un *escamotage* temporaneo e strumentale. Filosofi di ogni corrente hanno accusato queste tre scuole dominanti di non aver approfondito a sufficienza i modi logici, naturali e preferiti dell'interazione umana, di non aver preso in considerazione la complessità dei problemi linguistici, di avere una teoria ingenua della coscienza e infine di autolegittimarsi tramite i successi concreti nelle scienze e nelle applicazioni tecnologiche. Vedremo, per esempio, che c'è chi ha adottato la *systems theory* per spiegare il decorso storico.⁹

2.2.2. *Circolarità del metalinguaggio.* Il problema data all'inizio del ventesimo secolo e verte in particolare sulla questione del *significato del significato* e sul problema dell'autovalidazione dei linguaggi critico-formali, o metalinguaggi. A rigore, ciò che è semanticamente corretto non è altro che ciò che è determinato da un gruppo di persone che hanno il potere di decidere quali sono le regole di notazione, e di definire la correttezza di un'affermazione indipendentemente dal suo rapporto con la realtà della vita dell'uomo. Un profondo abisso si staglia allorché la più rigida e logica mappatura del mondo si sgretola nel momento stesso in cui nasce (cfr. il primo e l'ultimo Wittgenstein), poiché quello che ne emerge è la consapevolezza che ogni teoria sul mondo è anche e innanzitutto un gioco di linguaggio, un mare semiotico, una serie di esercizi grammaticali fra molti altri possibili nella società (Fodor, Eco, Rorty).

2.2.3. *I metodi sono costrutti linguistici convenzionali.* Nell'ambito delle specifiche discipline, dalle scienze all'antropologia, dalle teorie letterarie alla storia politica, ciò che viene ritenuto essere la corretta procedura **metodologica** dipende principalmente da un insieme di convenute strategie retoriche, dalla modalità di porre il problema nonché dallo stile di vita e di valori caratteristico di

una specifica comunità scientifica. Sono ormai molti gli studiosi che hanno aperto la strada verso questa consapevolezza, che cioè il metodo non è che l'altra faccia della [retorica](#)¹⁰. Nel campo della scienza considerata da un punto di vista postmoderno, l'anarchia metodologica, l'aleatorietà delle ipotesi e il potere di modellare costantemente nuove possibilità¹¹, costituiscono i nuclei interpretativi essenziali.

2.3. Crisi definitiva dei modelli scientifici

2.3.1. *Dall'interno della [scienza](#)*. L'affermazione della fisica quantistica e la crescente conoscenza dell'universo hanno prodotto uno sgretolamento della fisica classica e delle sue spesso incongruenti ipotesi rispetto agli stessi fenomeni fisici (si pensi per esempio alla lunga coesistenza di teoria corpuscolare e ondulatoria nella spiegazione della luce). L'indecidibilità empirica è stata qui surrogata dai modelli matematici; i paradigmi filosofici hanno subito spostamenti strutturali; dopo la relatività arrivano le teorie del caos, e l'idea di oggettività stessa, in passato mai sottoposta a discussione critica, è divenuta per questa via sospetta alla stessa scienza. Nell'età della Grande Scienza¹² non è più pensabile che gli scienziati siano, o vengano considerati, candide anime in camice bianco insensibili alla realtà, alla politica e alla ideologia dello spettacolo.

2.3.2. *Dall'esterno della scienza*. L'esistenza di *lobbies* nei centri di ricerca universitaria e nelle società farmaceutiche, il verificarsi di vere e proprie guerre professionali relative ai diritti per ottenere brevetti e fondi, l'esistenza infine di una micropolitica di rapporti di lavoro tra scienziati di provenienza, classi sociali e appartenenza politica diverse, tutto ciò denuncia il fatto che l'ideale razionale e positivo di scienza è contaminato per sempre. Non solo la crisi dei modelli di razionalità scientifica scuote la scienza dall'interno denunciando la sua intrinseca anarchia metodologica, ma sempre più evidente appare il fatto che essa è parte in causa in lotte di vasto respiro per il potere, per conferire titoli e appropriazioni, e per il controllo delle idee e la gestione nelle professioni.

2.3.3. *Negli studia humanitatis, ribattezzati “scienze umane”, e nell’impatto della tecnologia.* In tutto il mondo euro-americano la tecnologia è talmente integrata ai mondi della vita e necessaria a essi da non poter esser più considerata un’opportunità o una opzione. Come previsto trent’anni fa da Lyotard, negli ultimi tre decenni tutta la conoscenza relativa all’archiviazione, all’organizzazione bibliotecaria, ai luoghi di raccolta del sapere, è drasticamente cambiata: “le banche dati sono le enciclopedie del futuro”. Ciò fomenta da una parte la tipica melanconia postmoderna che attraversa gli scritti di quegli umanisti che si dolgono della presenza della tecnologia nella loro esistenza, o che si lamentano della più volte annunciata e sempre imminente morte del libro, dall’altra l’entusiasmo di quanti vedono nella eccezionale velocità con la quale i supporti tecnologici svolgono fatiche altrimenti erculee, una chance di liberazione di energie altrimenti indisponibili. In questo senso, denso di promesse future, si pensi all’uso delle nuove tecnologie nei film, nei video, nella computer-art. A quei postmodernisti accusati di superficialità per la disinvoltura con cui impugnano queste tecniche per farne arte, va comunque riconosciuto un atteggiamento ottimista.

2.4. Discorso e interpretazione

2.4.1. *I testi contraddicono sempre le proprie asserzioni.* Nel campo degli studi umanistici l’area della critica decostruttivista è particolarmente radicata nei dipartimenti di Letteratura Comparata, di letteratura francese, tedesca o inglese e probabilmente è presente in un buon quarto della comunità filosofica americana, quella detta “filosofa continentale”. Per questa scuola ogni singolo testo (termine esteso a ogni prodotto culturale) presenta inaggirabili opposizioni tra coppie concettuali (tipo: presenza e assenza; identità e differenza) e una continua contraddizione o negazione dei singoli codici espressivi. Per questa via la critica decostruttivista si confronta con il problema dell’indecidibilità e accecata dalle proprie intuizioni resta paralizzata e denuncia la propria indifferenza rispetto alla politica, talché, e a buon titolo, può essere accusata di elitarismo

2.4.2. *I testi richiedono una componente co-possibilitante tra i fruitori (lettori, osservatori, ascoltatori, critici).*

i. Un buon numero di università acquisirono una certa notorietà sfornando critici fermamente convinti che la corretta interpretazione dei testi fosse in una rigorosa dipendenza funzionale dal pubblico a cui essi erano rivolti, e che, in fin dei conti, l'importanza e il significato di un testo fosse determinato da ciò che il pubblico decide attraverso una rete professionale e interpersonale di scelte. Tale corrente del postmodernismo rivela molti parallelismi con ciò che in [estetica](#) va sotto il nome di estetica della ricezione o, in [ermeneutica](#), di storicità della sempre mutevole fusione di un orizzonte significante con il quale il testo ha interagito. Ciò, però, fa sorgere la possibilità di considerare un qualunque best-seller un'importante opera d'arte *de facto*, semplicemente in quanto si tratta di un libro popolare.¹⁴

ii. All'interno di questo gruppo altre teorie, facendo riferimento alle dinamiche delle prime visioni di un film o di un video, e ai diritti per le versioni video o per le covers discografiche, hanno dimostrato che la distribuzione e disponibilità di un'opera influisce sia sulla sua fortuna (economica!) che sul giudizio critico ed estetico che ne viene dato. In particolare il cinema è diventato l'oggetto privilegiato di specifici studi culturali per il rapporto che questa forma d'arte contrae con le forze, spesso ambigue, del mondo politico e finanziario, e per il fatto che secondo alcuni è espressione del sogno politico di una visione comune a tutti. Nel mondo dell'arte il mercato ha preso il sopravvento su qualsivoglia valore estetico o simbolismo politico, rendendoli secondari rispetto agli scambi di capitali che lo attraversano. Da qui la sempre maggiore importanza della figura del mediatore finanziario nella vita dell'arte di massa.

iii. Infine, un'altra corrente del [postmodernismo](#) ha portato alla luce notevoli opere d'arte provenienti da aree [culturali](#) fino a recente data marginali o cosiddette 'minori'. Nel far ciò, le ha intenzionalmente politicizzate e si è creato un pubblico particolarmente sensibile a questi scarti e esclusioni dalla scena principale della cultura. Il postmodernismo ritiene che l'attività critica implichi una posizione etica e politica. Questo è rilevante

nel momento in cui a proposito della letteratura minore si discute dell'adattabilità dei canoni alle nuove generazioni di lettori, vuoi per gli inevitabili cambiamenti demografici, per un migliore ordine delle teorie estetiche, e forse, anche, per trasformazioni di natura più esplicitamente sociale e politica.

2.4.3. *Testi come atomi in un mare di segni in contesti instabili.* Il movimento del testualismo costituisce la ricezione americana della **decostruzione** derridiana. La stretta aderenza alla lettera del testo (testualismo appunto) spinge a una posizione in cui non è possibile dire nulla su di un testo che al contempo non sia una estenuante citazione di qualche altro testo della tradizione o dell'inconscio linguistico dell'autore. Quando questa corrente si estese ad altre discipline, quali l'**architettura** o il **marxismo**, si rasentò l'assurdo. È su questa scia che si venne a parlare del postmoderno come età della parodia, del *pastiche*, o come di un'epoca inevitabilmente ironica, nella quale a una coscienza estenuata fa fronte il primato della forma, o comunque dell'interazione tra forme.

2.4.4. *L'interpretazione come conoscenza è conoscenza.* Molti **intellettuali** americani si sono concentrati sul rapporto tra ciò che viene considerato conoscenza e il suo senso soggettivo e sociale a un tempo. Sulla scorta delle intuizioni nietzschiane, allorché fu evidente che ciò che si ritiene conoscenza, o episteme, è in ultima analisi esattamente quello che un dato gruppo o società considera tale — in una determinata congiuntura storico-sociale— erigendolo a schema legittimo del sapere, molti critici si volsero all'analisi di quanto questi schemi avevano storicamente occultato: soggettività strane o impossibili, configurazione 'illogiche' di date culture, prospettive fino ad allora ignorate. Nel postmoderno trovano finalmente modo di emergere intere aree letterarie appartenenti a culture minoritarie, soppresse o silenti, ma si deve notare che ogni scrittura di una nuova storia può immediatamente essere trasformata in un mito della creazione, oppure vantarsi di una profonda originalità (Glissant).

2.4.5. *Interpretazioni assoggettate alla gestione del potere.* I

seguaci di Foucault sono forse i più sofisticati critici del sociale in America, soprattutto perché tendono a essere organicamente e realmente interdisciplinari. Questi teorici denunciano l'obsolescenza delle categorie di centro, destra e sinistra, o di lotta di classe, in quanto concetti appartenenti a strategie discorsive impostesi nell'arco di un centinaio di anni, per rendere conto della politica del potere in un senso più vasto, nei termini di una strategia attenta al controllo degli accessi, sui tipi di codici di discorsi accettati, serie di tabù, controllo del corpo, micropolitica, economie dei generi e sulle tecniche di esclusione. Questa parte della critica postmodernista include i gramsciani 'all'americana', oltre che gli orientalisti e i nuovi o post-marxisti.¹⁵

2.5. Il declino del moderno

2.5.1. *La soggettività reinterpretata.* I filosofi fenomenologici, esistenzialisti, più tardi e in modo più ampio i filosofi "continentali", ispirati ai pensatori europei della prima metà del ventesimo secolo, scrissero sulla dissoluzione e addirittura sul crollo del **soggetto** di Cartesio, non più compatto e individualista, e sulla insondabile alienazione dell'ego di Freud, destinato alla perenne ricerca di se stesso. Alcuni suggerirono che la soggettività è qualcosa che si possa creare solo dopo un confronto con la realtà materiale; tuttavia, a partire dagli anni ottanta, questo tipo d'approccio non ebbe esiti. Con la morte del soggetto e dell'autore, alcuni hanno provato a ricostruire, e anche a delineare, nuove possibilità per il ritorno del soggetto, però senza basi metafisiche. Sorge l'ipotesi che la soggettività possa essere plurivoca e costitutivamente imperfetta e/o stratificata.

2.5.2. *La confusione fra gli avanguardisti.* Molti sono i teorici del postmoderno che lo associano di continuo con le avanguardie. Di conseguenza, il postmoderno si trasforma in selezione e ampliamento di pratiche relative alle varie avanguardie. Affermare che le avanguardie non funzionano più come terreno per esplorare fino al loro limite le possibilità creative, che non possono più contestare o criticare le principali correnti, è diventato irrilevante, data l'incorporazione delle loro tecniche da

parte della pubblicità e della pseudo-estetica della classe media. Le tecniche d'espressione dei vari media possono ora assorbire, e far circolare come 'normalità', il complesso di modalità dell'ironia, della parodia e del [collage](#). In questo ambito, il postmoderno viene sempre retrodatato all'inizio del ventesimo secolo e, a volte, a tempi più antichi.¹⁶

2.5.3. *Il riflusso di forme di discorso eliminate o dimenticate.* Il postmoderno è anche il momento della storia dell'Occidente in cui forme di discorso ignorate, sopresse o represses nel passato, sono finalmente riemerse, hanno circolato e in determinati luoghi fanno già parte del campionario o dei saperi politici e culturali. Questo ha a che fare con l'importanza attribuita dalla critica alla vita, alle metafore e alla rilevanza politica delle minoranze e delle comunità marginali, fra cui possiamo citare la letteratura dei *latinos*, gli scritti dei *chicanos*, dei nativi americani, degli asiatici, degli italo-americani, dei greco-americani, degli originari dei Caraibi e di altre categorie di altri settori come, per esempio, la produzione di gay, lesbiche, prostitute e detenuti, una produzione che non era diffusa, neppure era oggetto di riflessione seria nella prima metà del ventesimo secolo. Sono contributi che in parte sostituiscono e in parte complementano la letteratura che si concentra sugli aspetti etnici, religiosi e linguistici di una doppia (o forse frammentata) identità come, per esempio, scrittori americani d'origine africana, ebraica, irlandese, gli scrittori nostalgici del vecchio West e le generazioni dell'impegno politico, molti dei quali adesso scrivono memorie. Nella definizione di postmodernismo rientrano anche scrittori stranieri (le traduzioni sono in aumento), l'arrivo di una 'critica creativa', romanzi di ottomila pagine che spesso fungono da allegorie, realismo magico e scrittura etnografica.

2.5.4. *La crisi del politico e dell'essenza dello stato.* Molti sono gli esponenti dei Cultural Studies che si sono dedicati agli aspetti politici e socio-storici della cultura degli ultimi trent'anni. Dalla maggior parte delle loro opere emerge una critica severa al [nazionalismo](#), all'idea di stato, e a quello di [nazione](#). L'ipotesi ritenuta valida è che stato e nazione sono prodotti di formazioni discorsive derivati dalla sete di potere, dalle conquiste e dalla

legittimazione di obiettivi ormai poco chiari a tutti. La politica, nella sua accezione tradizionale, viene spesso dichiarata improduttiva, poiché suscita la diffidenza, e ogni forma di rappresentazione è ritenuta politica solo nel senso peggiorativo. La **letteratura** e le arti fanno parte di un'**economia** di scambio stratificata, si dice, soggetta alla manipolazione del potere, e ideologemi come il nazionalismo creano un discorso dotato sia di energie contrastanti sovversive che di potere, e che incidono sulla vita a livello microscopico. Questa letteratura viene spesso definita post-coloniale e, in determinati casi, letteratura di resistenza, dato che la sua tematica dominante consiste nel mettere in evidenza la complessa sovversione istituzionale dei diritti che riguardano l'autodeterminazione, l'autonomia e l'accesso a procedure democratiche (Bhabha, Radhakrishnan, Spivak, Said).

2.5.5. *La rivalutazione della genealogia e dell'etnicità.* Il ritorno della narrativa degli elementi culturali ereditati, che ricompone l'idea del romanzo a grande affresco, è pure chiamata pratica postmoderna. Questo fatto è stato particolarmente favorito da una crescente pubblicazione di scrittori non euro-americani in lingue occidentali. Molti dei cosiddetti manufatti ibridi sono stati automaticamente raggruppati sotto l'egida del postmoderno. Questa caratteristica ha anche riaperto il dibattito sul rapporto fra arte e politica e, a livello metacritico, sulla natura del referente nella narrativa letteraria. Questa letteratura— di asiatici e africani che scrivono in lingua inglese, così come quella degli autori di lingua e cultura non americana che lavorano negli Stati Uniti (e progressivamente anche in Inghilterra) — è la più variata e problematica, e sfida le allegorie nazionalistiche e regionali anche dei paesi europei se si pensa alla produzione in italiano, francese ecc. dei recenti immigrati.

2.5.6. *Il problema dell'etica normativa.* Dalle dichiarazioni dei leader americani ed europei riguardo ai loro colleghi non occidentali che non rispettano la Dichiarazione universale dei diritti umani, alla lotta costante fra piccoli gruppi nei centri urbani per difendere la validità e il rispetto degli "universali" diritti linguistici, etnici e religiosi di ciascuno, l'etica

postmoderna si è trovata attanagliata fra il [relativismo culturale](#) e le potenti contraddizioni interne dei propri ideali soprastorici. La rinascita del pragmatismo promette di dare a questo tema un nuovo equilibrio, ma ne rivelerà anche alcune ambiguità fondamentali.

2.5.7. *Il declino o la fine delle teorie e della poiesis autonoma*, come per esempio l'[autonomia](#) dell'arte, del [soggetto](#) sociale o del politico. Per quasi tutto il ventesimo secolo, la teoria dell'[estetica](#), le scienze sociali e la politologia hanno definito aree di ricerca ed elaborato metodi di analisi critica isolati e formalmente autonomi, che hanno progressivamente e letteralmente “protetto” il campo da interferenze di altre discipline contigue. Alla fine del millennio, l'arte è, in forma sempre più evidente, un evento pluriprospectico la cui comprensione richiede che l'[eteronomia](#) sostituisca l'autonomia e le preoccupazioni non estetiche siano ritenute tanto importanti quanto quelle puramente artistiche. Nell'ambito della politica, la “fine” del politico indica la consapevolezza che la politica è un campo vulnerabile e che la coerenza o purezza del metalinguaggio politico è sospetta. Si può affermare che l'economia politica (già di per sé connubio fra due discipline) rappresenta il nesso fra stato e mercato, fra una gamma sempre più differenziata di agenti ed effetti e produzioni con sempre maggiori campi di dispersioni e di valori. Nell'ambito della filosofia, infine, la critica al soggetto, che continua da quasi un secolo, sembra essersi esautorata, specialmente sulla scia di alcune scuole femministe e post-coloniali, dato che, per il momento, non si è ancora trovata un'alternativa alla nozione classica del soggetto e la cui riammissione nell'ambito della critica dovrebbe spronare a una diversa formulazione.

2.5.8. *La [globalizzazione](#)*. A prescindere da quale definizione di globalizzazione si ritenga valida, se quella basata sul mercato mondiale, sul [sistema](#) mondiale o sul modello dell'impero globale, non c'è dubbio che la cultura, nelle sue diverse rappresentazioni e stili è una delle forze generatrici di miti, scambi e capitale. Una maggiore mobilità, possibilità di riscontro immediato, una sfilza di mezzi in più per conquistare il pubblico desiderato, e un elitarismo internazionale negli scopi e nomade per scelta, fanno

dell'arte il motore principale della rappresentazione, del cambiamento e del gusto del pubblico. L'era postmoderna è quella in cui l'Euroamerica, dopo un secolo di dominio economico, politico e militare, finalmente estende la sua egemonia sul mondo intero attraverso manufatti culturali, imponendo un nuovo tipo di **estetica**, come si può ben constatare tramite l'enorme produzione, riproduzione e distribuzione di prodotti cinematografici e televisivi dell'occidente, tramite l'industria della **musica**, l'**architettura**, l'organizzazione e decorazione urbane, il linguaggio dell'elettronica e delle finanze, e con gli stili dei giovani in tutti i paesi e continenti.

2.6. La questione della **storia**

2.6.1. *La storiografia: uno dei tanti possibili rapporti di legittimazione.* C'è stato tanto revisionismo nelle varie storiografie — dai manuali scolastici di introduzione alla storia nazionale alla socio-storia di questi medesimi manuali, dall'evolversi del significato della riforma dell'istruzione all'offerta di autonomia per le storie locali finora eliminate o ignorate— che l'idea di raccogliere elementi per un canone o tradizione unitaria subisce attacchi dalla sinistra, dal centro e dalla destra. Pensare che si possano riunire sotto una sola egida gli autori “maggiori” o i temi “più importanti” o fondamentali di una cultura— che dovrebbe quindi essere assunta come omogenea e autonoma, ancora una volta—col fine di offrirne un resoconto critico e storico unitario, rimane ancora una pratica del tutto dubbia.¹⁷

2.6.2. *La storia come mito o creatrice di miti.* Di pari passo con la crisi della scrittura di qualsiasi forma di storia, la stessa Storia è divenuta oggetto di attacchi quasi fosse un'altra logomachia euro-americana, una grande metanarrativa (Lyotard) o un metamito (Brzezinski). Di certo non si prospettano più— salvo per le scuole elementari— le storie universali, colme di profezie autorealizzantesi relative alla continuità temporale e alla coesione dell'insieme dell'umanità. Inoltre, che si sottoscriva l'idea di Storia come storia della libertà, o come graduale emancipazione delle masse, o come inevitabile progresso verso una vita migliore, o ancora la storia antica come attuazione della

provvidenza incarreggiata verso la rivelazione o l'eternità, sono diverse le voci sorte ad affermare, negli ultimi venticinque anni del millennio, che tutte queste idee, o buona parte di esse, sarebbero pregiudicate, infondate, funzionali a determinate ideologie, simboliche dell'imperialismo e che, nel peggiore dei casi, sono solo una maniera alternativa di scrivere un grande romanzo. Il fatto ancora più inquietante si dà con la proposta della "Fine della Storia", la fine di tutte le ragioni per considerare, in un modo o nell'altro, il passato. Ma se il passato è... passato, passato è anche il futuro, e tocca al critico rotolarsi in un presente dilatato senza forma, rappresentandoci "la perpetua funzione di guardiano del museo della storia umana" (FUKUYAMA, 1992, pp. 22-23).

2.6.3. *La proliferazione di storie altre.* La fine della storia significa la dissoluzione del modo modern(-ista) di (ri)scrivere il passato in stretto accordo con i valori estetici e le griglie metodologiche euro-americane, e l'arrivo, nelle librerie e nelle università, di pratiche discorsive che abbiano caratteristiche del tutto differenti, nuovi modi di narrare e che analizzano questioni del tempo presente. Ciò include pubblicazioni scolastiche di autori dei Caraibi, francofoni, extra-comunitari o autori subcontinentali (cioè dell'India e del Pakistan) e sta creando una letteratura e quindi una storiografia a doppia identità nazionale, la cosiddetta *Hyphenated Literature*, cioè asiatico-americana, indiano-americana, cinese-americana, greco-americana e così via. Questo nuovo discorso dischiude una rete a rizoma dato che tracce e precedenti possono adesso, dopo la crisi e problematizzazione del canone letterario, emergere nei contesti e nelle situazioni più disparate. Dal punto di vista kantiano, le condizioni di possibilità sono ora— c'è chi dice: finalmente!— presenti e attualizzabili sia economicamente, sia per quanto riguarda la distribuzione e la circolazione di questi autori e dei temi di cui si occupano. All'apice dell'età postmoderna, molte case editrici, in particolare quelle universitarie, si rivolgono agli autori che raccontano ciò che avviene nel resto del mondo, mentre gli euro-americani rimangono troppo impegnati con le ossessioni domestiche del [nazionalismo](#), delle guerre ideologiche, del post-comunismo, del ruolo della religione nella società, con

l'ascesa nella scala sociale e con grandiosi disastri totalitari. Un grande aumento delle migrazioni in tutto il mondo ha contribuito a questo fenomeno. La fine della Guerra Fredda è stato certamente uno spartiacque per l'emergere di questa letteratura del "resto del mondo".

⁸Vedi, più avanti, le osservazioni sui lavori di Rorty, Rosen, Margolis, Danto.

⁹Vedi sotto, Parte III, 3.

¹⁰Per uno studio storico-critico, cfr. CARRAVETTA, 1996 e sviluppi in 2002 e 2009.

¹¹Canonici riferimenti vanno fatti qui alle opere fondamentali di Fayerabend, Kuhn, Stengers, Thom, Serres, Morin e Laclau, alle quali faremo riferimento più volte nel corso del libro.

¹²"Il postmodernismo si focalizza sui processi costruiti, mediati e codificati che ci forniscono il senso della verità, del significato e della realtà. È quindi il modo della Grande Scienza di costruire se stessa in modo non problematico, come conoscenza scoperta o scopribile. Inoltre, alcuni settori del pensiero postmoderno affermano non solo che la conoscenza scientifica è una costruzione che rappresenta la realtà a propria immagine, ma anche che si tratta di un sistema di pensiero che è incerto. La ricerca della verità da parte della scienza ha dunque un costo: questa può validare se stessa solo attraverso un inconscio processo di esclusione" (APPIGNANESI, 2002, pp. 6-7). Più avanti si legge che non è più possibile ignorare gli altri generi di sapere, quali la scienza cinese e islamica, né il fatto che l'orizzonte epistemologico delle discipline scientifiche ha visto collassare le proprie tradizionali distinzioni per poter mettere in rilievo la "co-implicazione di fatto e valore, verità e falsità, conoscenza e potere".

¹³Vedi, sotto, il capitolo sulla decostruzione in Paul de Man: Parte V, 3.

¹⁴Come vedremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo, fra gli autori estensori di approcci anche molto diversi tra loro a proposito della rilevanza o meno delle comunità interpretative, si annoverano Fish, Iser, Gadamer, Eco e Bachtin.

¹⁵Vedi Parte IV, capp. 3 e 4.

¹⁶Vedere i capitoli 1 e 3 della Parte II, i quali esaminano minuziosamente questo grosso problema teorico e storiografico.

¹⁷Vedere più avanti la discussione sui canoni, su Harold Bloom e gli ermeneutici.

Parte II
I campi e le forze

Avanguardia e postmoderno

1. SVOLTE: PROSPETTIVE SU AVANGUARDIA E POSTMODERNO (1991)

Lasciateci essere testimoni dell'impresentabile

J.-F. Lyotard

Ci perdiamo sempre quando siamo sorpresi dal pensare...

J. Gebser

*Se mi fosse chiesto di nominare la data più importante
nella storia e nella preistoria della razza umana,
senza esitazione risponderei: il 6 agosto 1945.*

*La ragione è semplice. Dall'alba della coscienza fino al 6 agosto 1945,
l'uomo doveva vivere con la prospettiva della morte
come individuo; dal giorno in cui la prima bomba atomica
superò in splendore il sole su Hiroshima, il genere umano
nella sua globalità ha dovuto vivere con la prospettiva
della sua estinzione come specie.*

A. Koestler

1.1. Introduzione

Il problema dei rapporti che intercorrono tra le avanguardie e ciò che viene raccolto sotto il termine comprensivo *postmodernità*, non può essere dissociato dal problema dell'interpretazione in generale, dal momento che per valutare propriamente la nostra epoca presente nelle sue molteplici espressioni e concretizzazioni, paragonate al coacervo complesso e turbolento di manifestazioni quali sono state le Avanguardie, non si può che mettere in questione gli stessi modelli e matrici di pensiero che evochiamo ancor prima di cominciare persino a porci le domande. Poiché il numero dei testi primari e secondari, dei fatti e dei fenomeni, è a dir poco straordinario, circoscriverò le mie osservazioni all'interno di un ambito di considerazioni teoretiche e storiografiche abbastanza generale, relativo a testi selezionati che provengono in particolare dalla *letteratura*, dalla *filosofia*, dalla *sociologia* e dagli *studi culturali*.

Possiamo esordire osservando che non esiste *una* singola

avanguardia, come si evince dal pullulare di *ismi* che ha costellato la nostra storia culturale durante gli ultimi due secoli. Nondimeno, studiosi e critici hanno tentato di isolare alcuni tratti comuni e generici che si sono dimostrati quantomeno ‘utili’ per costruire teorie atte ad ampliare la nostra comprensione di fenomeni così controversi. Questo ci pone nella difficile quanto paradossale situazione di dover praticamente “inventare” delle categorie critico-storiografiche affinché si possa inquadrare l’insieme. Ma non si può inventare *ex nihilo*. Tra i nostri obiettivi, infatti, si trova l’ipotesi che le avanguardie autentiche o storiche, indipendentemente dagli aspetti strettamente artistici individuali, possano in sé fornirci una prospettiva o schema interpretativo capace di gettar luce sulla non ancor ben definita nozione di Modernità e su quella decisamente più indistinta o amorfa di postmodernità. Faremo perciò uso della denominazione plurale minuscola, cioè parleremo di caratteristiche *delle* avanguardie, mantenendo le differenze ‘oggettive’ tra le singole avanguardie all’interno del campo interpretativo ma eviteremo, nella misura del possibile, qualsiasi livellamento estetico e storico, e qualsiasi concettualità o apriorità trascendentale o metafisica.

Se indaghiamo la questione dell’*origine*, sviluppo e dinamica interna di qualunque movimento avanguardistico, diviene importante considerare quanto sia inappropriato, dal punto di vista ermeneutico, prendere come semplici nozioni, o persino in termini acritici, parole-concetti come *origine*, *sviluppo*, *poetica* e altre ancora simili, come se potessero esistere indipendentemente dai fenomeni artistico-culturali concreti di cui abbiamo ragione di pensare che determinarono in parte (o i cui esponenti almeno hanno discusso o riscritto) la configurazione di queste stesse parole-concetti. Un tentativo importante in questa direzione è stato fatto da Peter Bürger nel suo *Teoria dell’avanguardia*, in cui leggiamo che “la *scienza* critica differisce dalla scienza tradizionale perché riflette il significato sociale della sua attività”, e inoltre che “la definizione di cosa sia socialmente rilevante dipende dalla posizione sociale dell’interprete” (BÜRGER, 1984, p. 3). Sebbene si possa cavillare intorno al suo uso delle parole *critica* e *riflette*, non si può non essere d’accordo sul fatto che

questa (la scienza critica) concepisce se stessa come parte della prassi sociale, in qualunque modo possa essere mediata. Non è ‘disinteressata’ ma guidata dall’interesse... a una prima approssimazione, questo può essere

definito come un 'interesse verso condizioni ragionevoli [reasonable conditions], verso un mondo senza sfruttamento e repressioni inutili. (*ibid.*)

Condivisi questi *desiderata* etico-politici, rimangono ancora indeterminati alcuni termini chiave, per quanto riguarda il tempo e il luogo, che consentono alcune osservazioni preliminari. *Interesse* in altre parole non è esclusivamente l'interesse di classe, ma qualsiasi tipo di partecipazione, impegno o rivendicazione o persino di fascinazione. Non possiamo neppure avvicinare i disparati interessi estetici e politici delle avanguardie (o degli stessi avanguardisti, ad esempio, Picasso e l'arte primitiva, Marinetti e la velocità, Gertrude Stein e il linguaggio dei bambini, Tzara e il non senso) senza valutare in prima istanza l'intrinseco valore della nozione di interesse per la nostra interpretazione di questi stessi fenomeni.

Allontanandoci da un orizzonte kantiano, dal latino abbiamo *inter-esse*, "inter-essere", ma anche esplicitamente, *intenzionalmente*, l'oggetto dell'interesse. La parola, inoltre, denota uno spazio *sociale* (o almeno non esclusivamente individualistico), uno *scambio* e dunque una *relazione*. Questo richiama la nostra attenzione alla base (sia pure fittizia) del principio dialogico sottostante a ogni discorso che rende ogni esigenza di comprensione come *Verstehen* (GADAMER, 1975, VATTIMO, 1985b e 1985a), una condizione che ritroveremo essere un tratto distintivo del postmoderno critico (vedi sotto, IV.10). Ma rimane il fatto che le espressioni individuali degli avanguardisti richiedono che ci si metta sempre in sintonia con i loro *interessi specifici*, cosa che consente una prima campionatura delle loro estetiche e poetiche. Volendo fare alcuni esempi: incontriamo, in un breve lasso di tempo, affermazioni ormai emblematiche e a prima vista contraddittorie. Ricordiamo Ezra Pound: "Il linguaggio fu creato evidentemente, ed è, evidentemente, *usato*, per la comunicazione: la *letteratura* è notizia che *rimane* notizia" (POUND, 1960). E sul primo numero di *Transition*, 1927, leggiamo le intenzioni editoriali: "Lo scrittore esprime, non comunica: al diavolo il lettore comune." Si pone la questione, vagamente dialettica: Modernisti contro avanguardisti? ¹ In effetti si vedrà che i due termini coincidono nella sostanza, ma non nelle forme in cui si sono manifestati, essendo il *modernismo* la versione angloamericana di quello che francesi e

italiani chiamarono avanguardia. Piuttosto, la domanda dovrebbe essere: modernisti contro la Modernità, avanguardia contro la Tradizione? E sappiamo che per decenni i fenomeni avanguardistici venivano letti nell'economia di una critica che giocava di coppie oppostive, finché si capì che se il modello critico dialettico ereditato da Hegel e da Marx venisse meno, non si dava che una situazione di conflitto e di netta opposizione che durava finché l'una dimensione, per esempio, la Tradizione, non assorbiva e neutralizzava l'altra, cioè l'avanguardia. Ma ritorniamo allo specifico. È concepibile che un gruppo di artisti indubbiamente geniali, ribelli e in parte espatriati, non avesse interesse a comunicare con la gente, o meglio, con un pubblico? E chi sarebbe questo pubblico? E sarebbe fittizio e/o reale? Abbiamo a che fare semplicemente con un manipolo di spostati, nipotini dei *bohémien*s perennemente indaffarati con qualche aspetto iperuranico del linguaggio che non ritenevano necessario dividere il loro risentimento, visioni ed estasi con il *profanum vulgus*? O forse si dà il caso che i loro interessi (a partire da quelli appunto artistici) fossero determinati da una coscienza sociale più pervasiva e personalizzata, e poco compresa, modellata da “contraddizioni”, o meglio, paradossi, che emergevano in guisa di antagonismo contro il pubblico borghese e il suo linguaggio? E tutto ciò, è per caso dovuto al fatto che questa poetica si afferma *dopo* la Grande Guerra, dopo la prima ondata delle avanguardie “storiche” o “autentiche”? E se è così, come e perché?

1.2. Confusioni critiche

Le domande non sono opinabili né scandalose, e neanche irrilevanti teoricamente. Preparo semplicemente il terreno per cercare di comprendere la posizione di un “[postmodernismo](#) della resistenza”² che ci consentirebbe di valutare se il Postmodernismo sia in realtà radicalmente differente— o altro— dalle avanguardie o dal modernismo. Un'analisi delle discussioni critiche che ebbero luogo tra il 1909 e la Prima Guerra Mondiale, nei tardi anni venti, e poi ancora dopo la comparsa sulla scena dei *Beats* in America e dei *Novissimi* in Italia rivela, a un livello retorico, somiglianze evidenti sia di presupposti teorici che di invenzioni metodologiche, quasi che ogni generazione si ponesse la

medesima domanda e riprendesse la faticida sfida: avanguardia (di ora) contro la Tradizione (secondo un contemporaneo ora). Ma se così è, ciò significa che il Postmodernismo potrebbe eclissarsi presto— la parola non compare ormai quasi quotidianamente nelle pubblicità di moda, nei titoli civettuoli degli articoli dei settimanali? E su Mtv?— e con la parola naufraga anche il concetto, ‘l’idea di postmoderno’, e secondo me si perde la grande opportunità storica di partire con un passo radicalmente nuovo o altro, quantomeno di non soffocare più sotto il peso della storia e delle dialettiche trascendentali.

Ai postmodernisti della resistenza³ si potrebbe porre la domanda: resistenza a cosa? Concesso che la nozione di “opposizione” si è persa per strada (non essendo più visibile e compatto il “nemico”), un problema ricorrente sembra essere, almeno dal nostro punto di vista, se sia l’arte stessa— il poema, la tela, la partitura— che dovrebbe “resistere” a qualcosa (si suppone qualche ideologia nientificante o divoratrice), o non piuttosto la sua critica, cioè la ‘valutazione’ di quell’arte, la quale dovrebbe dopo l’analisi pronunciare un giudizio in nome di un principio “resistente” o di un valore legittimante.⁴ Provvisoriamente, dirò che il problema permane con la seconda ipotesi. Cioè, è la critica delle opere che deve pronunciarsi *esplicitamente*, mentre le opere parlano e/o stanno in silenzio a seconda che gli si ponga una domanda e di chi la pone.⁵ E qui nasce subito l’esigenza di apprendere la distinzione tra avanguardia e postmoderno, e poi vedere cosa non gli è più comune, perché le stesse idee sull’arte e sul senso di una “lotta,” e quindi di un “difendersi” da un nemico, sono mutate radicalmente. Intanto si è già tradito quello spirito che quasi tutte le avanguardie hanno in qualche modo incorporato, il ghigno sarcastico, l’invettiva prevaricante, la beffa gagliarda, l’attivismo politico-culturale. Gli intellettuali della resistenza sono chiaramente dall’altra parte, vogliono resistere ma sono in ritirata. E si vedrà fra poco che una delle ragioni per questa condizione di teorico-spettatore è dovuta a delle incomprensioni sulla natura del linguaggio medesimo

Riguardo alla seconda parte del problema, sulla base di ciò che sostengono i critici summenzionati, insieme con— come vedremo — Jameson, Arac e altri, sotto certi aspetti sembrerebbe che la

postmodernità e l'avanguardismo modernista si sovrappongono a un livello tale da risultare quasi indistinguibili: gli stessi autori/opere che negli anni trenta e cinquanta venivano considerati gli elementi di punta di determinate correnti, scuole, e movimenti sono oggetto di 'riappropriazione' negli anni ottanta in un modo abbastanza acritico, per dimostrare come, in misura differente, rappresentino o esprimano il Postmodernismo, *avant la lettre*. La mossa teorica, o la "strategia critica" come si dice negli USA, diviene particolarmente evidente quando intellettuali e recensori si rivolgono per i modelli esplicativi verso i maggiori teorici della sinistra, da Lukács ad Adorno, mentre d'altro canto ci sono critici come Hassan, Krauss e Barilli i quali, con diverso approccio e diversissimi interessi, retrodatano il postmoderno in maniera da far comparire opere che per decenni sono state concepite come l'apice del modernismo/avanguardismo, per esempio alcuni testi di Joyce e di Beckett, come casi esemplari di poetica postmoderna.

1.3. Topica delle avanguardie storiche

Se invece ci accostiamo all'argomento tramite Renato Poggioli e al suo ormai classico *La teoria dell'avanguardia*, troviamo che dopo un lodevole tentativo di recuperare gli importanti e 'oggettivi' contributi delle varie avanguardie, segue una supplica sul fatto che la buona vecchia dialettica— la dialettica reversibile, dobbiamo ammetterlo, come si addice all'interpretazione fondata sul "senso comune"— dimostrerà che l'avanguardia *deve* diventare tradizione, e che il problema per il critico non sarà quello di regola o principio— quale avanguardia?—, ma quello di successione— quale prevarrà in primo luogo? come sarà la futura avanguardia?—, senza dubitare per nulla del suo privilegiato punto di vista. Ma per un idealista la cosa è facile. Rendendo omaggio sia ad Arnold che a Eliot, la prospettiva liberale, conservatrice, e crociana di Poggioli deve essere integrata, se non sostituita completamente, dall'approccio socio-ermeneutico di Peter Bürger. Se non altro, termini come *infantilismo*, *dandy*, *astrazione*, *non senso*, *ambivalenza*, a lungo utilizzati dalla critica come concetti a un tempo descrittivi e valutativi (e generalmente denigratori), sparirebbero, o almeno riguadagnerebbero un valore

puramente descrittivo o metodologico: consentendoci così di perseguire una comprensione dell'arte e della [cultura](#) borghesi *tramite* le avanguardie, cioè, prendendo sul serio le idee e gli esiti dei vari *ismi* in quanto formazioni discorsive socio-storiche le quali, nonostante le loro contraddizioni “logiche”, hanno avuto invece un effetto, una *Wirkung* sui registri linguistici— e concettuali— del XX secolo. Tra le molte ragioni per cui la cosa è auspicabile, vorrei ricordarne qui due.

Le avanguardie possono essere storiograficamente comprese come l'ultima fase o aspetto, o concentrazione, di quel più vasto processo storico (e orizzonte interpretativo) che va sotto il nome di Modernità, coincidente con la nascita del pensiero scientifico e l'ascesa della borghesia nei secoli XVII e XVIII— quantunque premesse e reali “esempi modernisti” si possano ritrovare retrocedendo l'indagine fino a Giotto e al *comune* fiorentino, almeno in arte.⁶ In questa prospettiva, le avanguardie dette appunto storiche— la cui esperienza parte grosso modo dalla fine dell'Impressionismo, la Comune di Parigi e l'emblematico “*Car Je est une autre*”,⁷ per concludersi all'inizio della Seconda Guerra Mondiale⁸ — circoscrivono un campo di ipotesi e di progetti (in parte coronati da successo) che si possono paragonare a quelli di vasti e diversificati momenti storici che rispondono al nome di Manierismo, Illuminismo, Romanticismo, e altre sottocategorie critico-storiografiche a essi collegate.

La seconda ancor più ovvia ragione per cui le avanguardie possono costituire il primo gradino verso la comprensione della nostra cultura attuale è che sono proiettate programmaticamente in avanti, *verso* l'età postmoderna, a cui sono strettamente legate sia a livello di prossimità storica sia a livello di contiguità tematica. Non bisogna sottovalutare il ruolo della cronologia, del decorso diacronico, poiché non esiste autore o artista che realizzi un'opera se non a partire da un preciso momento storico e in un preciso luogo geografico, di cui si può descrivere tutto il “peso”. Le avanguardie sono, per la maggioranza dei critici, il punto culminante del [Modernismo](#) (cfr. C. Russell),⁹ sebbene questa non sia in sé una situazione aporetica: la Francia, l'Italia e la Russia sono state testimoni di parecchie avanguardie, gli Stati Uniti, a parte casi singolari come l'Armory Show del 1913, di *quasi* nessuna (nella prima metà del secolo, perlomeno, avendo

preferito i suoi avanguardisti, nella maggior parte dei casi, l'Europa), e il mondo ispano-portoghese presenta tratti completamente diversi, vista la diversa curva evolutiva della sua società rispetto a quella europea. Il punto in questione è che il Modernismo induce a parlare di **Postmodernismo** come se il secondo fosse una critica, una negazione, un rovesciamento, o in altri casi una frattura con il primo.

Ho evitato perciò a lungo il termine *Postmodernismo* proprio per questa ragione, preferendo parlare piuttosto di *Postmodernità*. È risaputo che il termine *avanguardia* era in origine una nozione militare divenuta metafora allorché gli attivisti politici prima, e gli artisti e gli intellettuali poi, presero a prestito la parola per significare la posizione “più avanzata” della società.¹⁰ Questo “posizionarsi” aveva a che fare con il vedere, elaborare, predire ed esemplificare ciò che il “resto” della società non poteva vedere o fare. Ma in tutto questo non si deve ignorare il fatto che un'altra dinamica di fondo riguarda la legittimazione dell'artista stesso, che deve riscrivere il suo curriculum con le mutate condizioni sociali, per esempio dalla *fin-de-siècle* fino alla guerra mondiale.¹¹

Portare l'arte e l'interpretazione a trattare ed esplorare queste aperture ha finito con il trasformarsi in un compito complessissimo e inquietante ed è certamente uno dei temi di maggior peso nell'interpretazione del postmoderno. Forse il detto saint-simoniano che l'arte *come tale* è l'avanguardia della società (ribadito da Hadjinicolau) può ancora echeggiare l'ideale romantico non compromesso di volere i poeti come “i soli legislatori della terra.”¹² Nondimeno, dopo l'impatto prima frontale e poi capillare di Nietzsche e Heidegger sul pensiero critico e la crisi attuale della Sinistra un ripensamento di questa problematica s'impone. A questo punto è sufficiente ricordare che per buona parte del diciannovesimo secolo la tendenza fu di liberare la **poesia** dalla sua modalità mimetica allo scopo di raggiungere la quasi completa **autonomia**, conseguita con i Simbolisti. Cosa che darebbe a pensare, dal momento che uno dei maggiori interessi delle avanguardie fu il rapporto con *l'altro*, con *l'alterità* in quanto problema poetico e filosofico generale. Questa doppia tensione emergerà con una certa forza all'inizio del XX secolo. Le avanguardie artistiche e letterarie erano nate come

metafore, e nel momento in cui accettarono nei loro ranghi, insieme all'artista che lavorava individualmente a qualche problema o progetto, il non ancora ben definito intellettuale borghese protestatario, furono obbligate a subire la sorte delle "più reali" avanguardie politico/militari. Avendo a che fare con il domani— il termine Futurismo non è un semplice slogan— e tutt'al più con l'oggi in quanto *hic et nunc*— pensiamo al presentismo del Cubismo e del Dadaismo— i vari avanguardisti dipanarono proclami e programmi ai seguaci ed encomi che dovevano generare, presumibilmente, la prossima era della società artistica illuminata e tendenzialmente anarchica. La stessa retorica del manifesto ci dà una indicazione di ciò, poiché da constativa ed esplicativa si trasforma in performativa, e quindi dall'anonimato o istituzionale il gesto e il senso del discorso che vuole fare si trasformano in personale e autorevole grido o urgenza ma solo nella misura in cui l'estensore viene riconosciuto all'interno della medesima collettività sotto inchiesta o attacco (cfr. DEMERS-MCMURRAY, 1986). Inoltre, il manifesto ha il vantaggio di essere trasversale a vari campi dello scibile e dell'esperienza, e di conseguenza spesso diviene facile parare le sue invettive o prerogative appunto per il suo essere, dal punto di vista della critica e delle istituzioni, trans-disciplinare, incontenibile, perentorio, ma anche teoricamente immaginoso.¹³ In ogni caso, si potrebbe asserire che in realtà *quella* fu vera opposizione, reale "resistenza" (non importa quanto effettiva, ma di certo significativa e altamente simbolica: si pensi a Majakovskij, Brecht, Beckett). Costoro, in un certo senso, si presero sul serio, cioè credettero di poter effettivamente cambiare la natura delle cose nel più ampio assetto della società, e persino troppo se il 'troppo' o lo 'stilema' guida della poetica modernista che li inghiottì risultò essere l'*ironia*, la quale presuppone una consapevolezza critica del proprio fare e quindi della distanza che intercorre tra intenzioni e prassi.¹⁴ Il loro impegno merita sì di essere ripensato, e uno dei temi principali dovrebbe essere quello di capire come cercarono di definire il loro ruolo e posizione rispetto al resto degli intellettuali (critici, artisti "minori", recensori e accademici) e agli altri settori della società in cui introdussero modalità di discorso o un gergo critico alternativi.

La dinamica che affiora è sintomatica di una crisi di mediazione e rappresentazione. Infatti, le manifestazioni

disparate in favore dell'alterità, del futuro e del mistero, portarono a una spaccatura, a un dualismo che servì ai singoli movimenti per autodefinirsi, mentre furono al medesimo tempo separati ed esclusi dal passaggio (o maturazione) borghese alla fase imperialista del [capitalismo](#). L'avanguardismo a cavallo del secolo si ritrovò così tra due condizioni insormontabili, due dinamiche sociali che non potevano essere percepite perché non c'era sufficiente distanza critica (o preveggenza poetica) da permettere un tale tipo di comprensione. O, diversamente, perché magari erano in “mala fede”, per riprendere un'espressione di Sartre. Da un lato, dunque, un socialismo riformista non ancora pronto ad adottare alcune delle diramazioni proletarie dei manifesti (si pensi a Marinetti ma anche a Breton) perché doverosamente e moralmente obbligato a un'*idea* di rivoluzione—laddove gli avanguardisti erano più propriamente ribelli, e portati alla *ribellione*— e incapace di comprendere il significato dell'egemonia [culturale](#).¹⁵ Dall'altro, una borghesia liberal-democratica sospettosa di qualsiasi atteggiamento aristocratico—che gli esponenti dei vari movimenti si guardarono bene dal nascondere— e sull'orlo di una crisi generale, che investiva la Metafisica (Nietzsche), il Capitale (Marx) e la [Civiltà](#) (Freud).¹⁶

Le avanguardie poi possono essere considerate giustamente l'espressione caratteristica di ciò che Husserl, in un altro contesto, chiamerà la *Crisi* della cultura europea, e perciò sintomi del *declino* del periodo [moderno](#), anche quando quello stesso atteggiamento modernista ch'esso teneva in braccio come suo alibi o maschera indugiava un po' prima di identificarsi con, e/o inglobare, tutta l'arte d'avanguardia. Ma volendo essere meno poetologici e più metodici, possiamo dire che nel periodo precedente il passaggio di secolo, gli artisti e gli [intellettuali](#) erano realmente *dissidenti*, non *sovversivi*; essi *contestavano*, e non *rovesciavano* (poiché, in ultima analisi, non potevano), l'ordine burocratico e istituzionalizzato dei valori borghesi: basti pensare a come in un primo tempo venne recepito l'Impressionismo dall'*establishment*. Inoltre, per offrire un esempio di *disordine* estremo, essi si batterono per una revisione della nozione di *organicità*.

Tra gli addetti di molte scuole e accademie, che si trascinarono lungo le ultime decadi del capitalismo di mercato (e che subirono

la trasformazione del principio di equivalenza del valore nello pseudoprincipio del valore iniquo e ineguale, cioè nell'imperialismo diffuso sotto varie forme nel XX secolo), molte delle parole d'ordine, ideologie e pratiche della prima ondata avanguardistica (quella compresa tra il 1780-1880, secondo Poggioli) vennero a un certo punto abbandonate, come osserva in altro contesto anche Calinescu. Il Naturalismo, l'Impressionismo e il **Simbolismo** fecero posto all'Espressionismo, forse la più significativa, a livello filosofico, di tutte le avanguardie. Gli elementi chiave qui in gioco sono:

Passaggio tra prima e seconda avanguardia:

- a) Dall'*Intuizione* all'*Espressione*,
- b) Dalla *Rappresentazione* alla *Produzione*, e
- c) Dalla *Mimesi* alla *Semiosi*.

Per anticipare come, per contrasto, s'interpreta qui il postmoderno, oggi il primo passaggio dovrebbe richiedere un Espressionismo ridefinito in termini di scetticismo e di rifigurazione, il secondo un ritorno alla Rappresentazione ma *dopo* aver maturato i frutti della produzione *high-tech*, e dunque con una certa alienazione congenita che si riscontra quando si rimette in circolazione questa seconda presentazione o, appunto, ri-presentazione, e infine, nel terzo caso, un passaggio all'Ermeneusi, se mi si concede il termine, o comunque alla nozione riconcettualizzata sia del modo mimetico dell'espressione artistica, sia della strategia semiotica della significazione infinita. Di certo l'arte postmoderna ha chiesto di più al suo fruitore, e quando quest'ultimo non si è rifugiato nella parodia e nell'ironia, lo ha esteticamente e socio-politicamente responsabilizzato.

I critici hanno anche sottolineato l'importanza, in questo profilarsi di un'ipotetica seconda fase dell'avanguardismo, dell'*Art Nouveau*, che viene considerata come un passaggio storico *necessario* per la giusta valutazione degli ideali artistici degli anni della prima Guerra Mondiale. Questo fenomeno comprende due aspetti specifici:

- a) un interesse per la funzione della relazione tra *arte* e *tecnologia* conseguente alla frattura con il senso organico della relazione natura/arte; e
- b) la consapevolezza della relazione *funzionale* tra arte e società industriale.

In primo luogo questo passaggio porta all'attenzione la possibilità che gli artisti coinvolti fossero dotati di un sostanziale senso critico, ossia, come abbiamo accennato sopra, gli artisti rivendicano una certa filosofia su cosa significa fare arte in vista di innovazioni tecnologiche sempre mutevoli e stimolanti. Ricondotto alla sua origine, anche etimologica, il fare dell'artista è artigianato, un'attività fisica, materiale, di gioco e di prove, ma con profonda cognizione di causa: il tradizionale primato della natura recede sullo sfondo, salvo a parlare di una "natura della tecnica". E da questo deriva che gli artisti in qualche modo percepivano come segni indubitabili che le cose stessero cambiando o, meglio, che dovessero cambiare anche di più.

Ma non possiamo parlare di un 'sorpasso' o di un sottostare di un movimento o tendenza da parte di/a un altro/a; piuttosto, sarebbe più appropriato pensare a una sostituzione (un mutamento di enfasi, forse) del Simbolismo da parte dell'Imagismo o, a livello retorico, della sinestesia (corrispondenze) con l'analogia, cosa del resto pacifica tra i letterati. La cornice concettuale costituita dal *Referente*, che era stata sino a ora *realistica* sia esternamente (temi e soggetti sociali o storici) sia internamente (*topoi* morali ed emotivi), ora diviene quasi totalmente *oggettivazione* senza bisogno di una legittimazione conforme alle leggi della natura: l'arte "usa" la *scienza*.

Ma a un altro livello di analisi, tuttavia, ci troviamo davanti a una svolta. Il linguaggio, che era stato pensato ancora come normativo e rappresentativo o mimetico sino a Rimbaud, si avvita su se stesso e diviene *autoreferenziale*, consegnandoci almeno due movimenti rilevanti:

- A) Evidenzia la totalizzazione interna, puramente estetica, compressa e involuta della sua unicità a spese di quell'altro

che dovrebbe servire: in breve, irrompe sulla scena il regno del Significante (sulla scia di Poe, ma eclatante con Mallarmé e poi Apollinaire e altri).

- B) Rende palese un inquietante mutamento nei valori e nelle pratiche artistiche, o più profondamente una crisi “filosofica” nella valutazione di quella che era stata considerata come una nozione dell’arte pressoché immutabile, poiché *l’eccessiva autoriflessività trascinò via anche molte altre concezioni della storia e della società, da quelle poco coraggiosamente lineari, storicistiche e “positivistiche”, a quelle più “razionali” e “idealistiche”.*

Per questo l’autoriflessività ha moltiplicato la natura, la struttura e lo scopo del soggetto artistico contribuendo a una prima messa in discussione dei fondamenti traballanti e delle contraddizioni materiali dei dogmi sociologici e politici della classe dominante o comunque di precise fasce e comunità della società. Con ciò entrano anche in scena quello che abbiamo visto essere uno dei *paradossi* dell’avanguardia: il fatto di sollecitare un contatto con la realtà oggettiva, esterna, socio-politica, nel momento stesso in cui il proprio *medium*, la propria concezione del linguaggio, si riversa e dipende solo da se stessa, cioè *ha eliminato il referente di cui vorrebbe invece parlare*. L’arte delle avanguardie vuole dunque, da un lato, smontare le basi secolari del concetto atemporale e assoluto dell’arte come forma dello spirito, ma dall’altro rischia di riavvolgersi in un altro tipo di idealismo metafisico, basato sulla logica dicotomica del linguaggio, sulla inaggirabile autoreferenzialità del mezzo stesso d’espressione.

Alle avanguardie va riconosciuto di avere comunque esplorato e indagato territori stilistici, sociali, morali e politici; ma la loro esperienza era destinata a fallire fin dall’inizio, dal momento che cercavano un principio/*origine* inesistente. E tuttavia ciò continuerà ad avere ripercussioni sulle generazioni successive, perché le avanguardie provocarono e aprirono nuove strade attraverso ogni espressione di desiderio, agendo in base a ogni impulso agonistico per attivare tutti i mezzi di produzione concepibili e disponibili. Ma esse riuscirono solo a descrivere (o rappresentare), drammaticamente, la punta di diamante

dell'aspetto più seducente dell'inarrestabile metamorfosi capitalistica. Vediamone alcune aspetti.

1.4. Conseguenze

Il mito della macchina fu un ovvio punto di partenza: la natura aveva ceduto il passo alla **cultura**, che si tramutava ora in una **tecnologia** perfettamente confacentesi a un nuovo inizio, a una società futura, a un ideale artistico. Stanchi dei musei e dei chiari di luna (Marinetti), e desiderosi di esprimersi per mezzo dello sfruttamento (legato alla produzione) più sensuale, astorico e irriflessivo dell'immaginario, con le loro pratiche caratterizzate da una serie esplosiva di esperimenti e riprese dei loro più tradizionali antecedenti, gli artisti e gli intellettuali delle avanguardie criticavano la società al solo scopo, abbastanza *ironico*, di offrirle gli strumenti per 'scolpire' i propri epitaffi. Oggi è diventato un luogo comune constatare che gli stessi metodi e mezzi realizzativi delle avanguardie sono stati lentamente cooptati dal tardo **capitalismo** nella società dei consumi, e di cui parleremo ancora. Ma vediamo quali invenzioni specifiche divennero col tempo *mainstream*.

- a) Il *programma*, ad esempio, divenne il principio organizzativo di esperti e, in generale, adatto a funzioni sociali— persino intellettuali!;
- b) Il *manifesto* fu 'addomesticato' per diventare la dichiarazione di **poetica** e/o della lista di tecniche utilizzate da un dato gruppo;
- c) La *polemica*, quel tipo di stile utilizzato dai maggiori esponenti che dava visibilità ma di certo non ingraziava, sebbene fosse molto importante dal punto di vista politico e filosofico, fu ripreso per 'costruire' dibattiti e controversie televisive, risultando così — attraverso lo schermo — un modello sbiadito dell'originale (dove, comunque, l'*altro* è la telecamera e non una persona);
- d) La *trasgressione della norma*— i comportamenti scioccanti

dei futuristi, dadaisti e surrealisti a teatro, nei caffè, al cinema e nella vita quotidiana— si sono trasformati nella *normalizzazione della trasgressione*, cioè, un illusorio se non assolutamente opaco e avvilente spazio per un comportamento iconoclastico, eccentrico e perfino sovversivo divenuto il “diritto” indiscutibile della sfera privata e rappresentativo del conformismo più insidioso e perfido;

- e) La *politicizzazione dell'estetico* si è trasformata, in particolare nel periodo tra le due guerre mondiali, nella più conveniente, utile e affascinante *estetizzazione della politica*;
- f) La *simultaneità* è diventata la produzione di serie;
- g) Il *desiderio* si è trasmutato in testualità;
- h) Il *gesto* è soffocato dalla ripetizione stilizzata e ridotto a superficiale verbalismo, a vuota o al massimo divertente ‘teatralità’;
- i) Si svuota il senso dell’opposizione alta cultura vs bassa cultura, e si contaminano sempre più i rapporti di scambio e permutazione tra avanguardia e cultura “primitiva” e, di certo dopo la seconda guerra mondiale, tra arte e cultura popolare.¹⁷

Negli anni trenta, persino i diari e le edizioni limitate furono trasformate in imprese editoriali che esprimevano ogni sorta di pluralismo stilistico e ideologico. Ne consegue che l'autentica produzione di significato, di senso— la ragion d'essere di Espressionismo, Futurismo e Surrealismo— divenne un *surplus*, un prodotto di mercato al di là e oltre i suoi intrinseci meriti di “resistere” all'ideologia della società tardo-capitalistica.

Volgendoci indietro, forse il merito maggiore delle avanguardie è stato, a loro insaputa, quello di far esplodere *dall'interno* il mito dell'*autonomia* dell'arte. Studiata negli anni trenta da personalità così diverse (e che adottavano metodi critici non permutabili tra di loro) come W. Benjamin e L. Anceschi, il principio dell'*autonomia* è un polo che, in una coppia dialettica, ha all'altro capo quello dell'*eteronomia*.¹⁸ E la storia dell'arte— sia visuale che scrittoria— della Modernità si può leggere come un graduale

abbandono del polo eteronomo (per esempio durante l'Illuminismo) per raggiungere, dopo il Romanticismo (Coleridge, Poe), e il [Simbolismo](#) (Baudelaire, Rimbaud, Verlaine), la meta della (presunta) completa indifferenza o rigetto del mondo: *l'art pour l'art*. Con Marinetti e Apollinaire, il senso socio-politico dell'arte "di punta," si realizza e si autoconvalida attraverso il fatto che un esperimento/esperienza sia stato fatto, cioè *che* si sia dato. Come dire: non vi siete accorti che (io) ho fatto/detto *questo*? Ben presto, infatti, e in particolare dopo gli anni sessanta, come si legge alla voce h) della lista, anche il gesto diventa fine a se stesso.

Si vedrà sotto che *un tratto distintivo dell'arte postmoderna consiste proprio nel recupero, o riapertura, del lato eteronomo del fare (e dunque dell'interpretare), con implicazioni teoriche per un "ritorno" del [Referente](#)* a complicare gli innumeri dualismi del pensiero critico, e la troppo facile applicazione (a livello di figura critica o di discriminare tra generi o categorie) della dicotomia Significante e Significato.

1.5. Luoghi di smistamento

Ma all'inizio degli anni novanta, le idee sociopolitiche e le tecniche di produzione-realizzazione delle opere degli avanguardisti sono state, a seconda dell'arte specifica, o sclerotizzate o filtrate o indebolite, comunque normalizzate. La mancanza di un'autocritica socio-politica più profonda rimane, almeno per i critici 'di sinistra', la ragione principale di questi fallimenti, dal momento che nessun movimento politico, sia esso artistico o industriale o persino burocratico, può pretendere di farsi latore della propria assoluta o generale verità e rilevanza, senza riconoscere autocriticamente il dilemma della *propria ideologia* in quanto si è sempre influenzati dall'interno dei parametri delle infrastrutture sociali ed economiche del mondo in cui si vive. Ma forse quest'ultima enunciazione è solo parzialmente vera, nel senso che ogni cosa è relativa rispetto al tempo e allo [spazio](#) e a situazioni esistenziali date. Il salto dallo specifico, dal particolare dell'opera d'arte alle scatenate energie del cosmo aveva bisogno di passare, dopo tutto, attraverso qualche sorta di mediazione o schermo concettuale. Ma gli artisti,

per essere tali, non lavorano sull'immediatezza piuttosto che sul mediato? In quella che si rivela con crescente chiarezza come una tacita tendenza utopistica, ma altamente comunicabile, spesso gli artisti si sono lasciati andare all'abbandono (*Gelassenheit*: "liberazione", "appartenenza reciproca"), alle spinte dionisiache, al *dérèglement des sens* appunto, ma non parzialmente, moderatamente, "razionalmente" come richiesto da una certa [estetica](#) dominante, o da una certa idea dell'opera d'arte, cioè la Tradizione. Quando Marinetti proclamò: "Il tempo e lo spazio sono morti ieri", fu abbastanza e inutilmente frettoloso, perché non si capisce bene che fisionomia assume poi il [futuro](#), non essendoci termini di paragone; ma d'altro canto, chissà, forse non fu anche profetico, nel senso che il passato non si controbilancia a un virtuale futuro ma si misura contro l'eterno presente¹⁹. Un presente che nell'epoca postmoderna, come vedremo, *include già* il futuro. E forse frettoloso lo fu anche Breton, che nel progettare la beatitudine del cambiamento a tutti i costi non stava protestando realmente contro la società borghese ma contro la *socialità*: Breton, infatti, negava il principio del mezzo-fine con l'alternativa spiazzante e forse senza speranza del "tutto va bene". In *questo* senso, è ovvio che sia Marinetti che Breton possono essere ripescati dalla loro epoca per farne dei postmodernisti *avant la lettre*. Ma ciò rifletterebbe non tanto la contraddizione inerente al progetto di questi due esemplari avanguardisti — contraddizione che, ripetiamo, preferiamo invece inquadrare come [paradosso](#) —, quanto piuttosto la carenza di senso storico-critico degli interpreti degli anni ottanta-novanta, che con gran disinvoltura ignoravano come il più ampio paradigma sociale e le metamorfosi epocali avvenute nel frattempo, rendevano tale riappropriazione indebita, riduttiva, addirittura cinica. Allora se non ci si può fidare delle poetiche prescrittive o pragmatiche dell'artista, bisogna ritornare su questo medesimo terreno, questi medesimi decenni, attraverso coloro che hanno solo mediato, cioè critici, storici, e filosofi del tempo.

Quello che avvenne è che nel tentativo di liberare il Significante dalla schiavitù del Significato, Marinetti presumibilmente *ignorò* la Tradizione, cioè non vide in essa, come in effetti fecero i suoi contemporanei D'Annunzio, Joyce e Pound, le possibilità di recupero di significati per una risemantizzazione, un rilancio simbolico-concettuale di vicoli ciechi presenti in ogni

angolo o ripostiglio della Tradizione. D'altro canto, non esattamente avulso da e indifferente alle forze della propria classe e indole, Marinetti può essere considerato come l'ennesima manifestazione nell'agire dell'arte e della cultura in senso lato, del mito funzionale della *tabula rasa*, cioè della capacità dell'uomo di partire da zero o in ogni caso da un punto temporale che guarda solo in una direzione che si presuppone sia in avanti, *ad venire*. In più, ribadisce l'ideale romantico dell'*immediatezza*, un'ossessione quest'ultima piena di contraddizioni e aporie che corrodono dall'interno, ancor prima che sia percepita dall'esterno, sia la **poesia** che la filosofia e la psicologia. Allo stesso modo, i surrealisti vissero o meglio 'sperimentarono' la città "come natura enigmatica", nella quale si muovevano

come primitivi nella vera natura: alla ricerca del significato che pensavano potesse trovarsi in ciò che è dato. Invece di immergersi nei segreti della produzione umana di questa seconda natura, il surrealista crede di poter estrarre significato dal fenomeno stesso. (BÜRGER, 1984, p. 71)

Può darsi anche che questa sia solo una contraddizione apparente, dal momento che il surrealista sembrò in realtà favorire il *sogno* rispetto alla *visione* (che era di primaria importanza per gli Espressionisti), non avendo poi altra alternativa che esplorare le frontiere dell'inconscio irrazionale, misterioso e insondabile; i surrealisti erano, in fin dei conti, anche loro avanguardia fino al midollo!

Perciò, possiamo parlare dei "limiti" delle avanguardie nel senso in cui nell'età postmoderna ci rendiamo conto che l'esperienza più totalizzante e onnicomprensiva— artistica o non — è *sempre parziale e preconcetta e necessariamente eccessiva* in un senso o nell'altro. E, lo vedremo più avanti, sono parziali e preconcetti anche la prospettiva lineare della storia, il determinismo storico, la novità come criterio di valutazione delle opere d'arte, e naturalmente il nichilismo negativo, la collerica rabbia cosmica dell'*Urschrei*, l'intolleranza militaristica coi sentimenti, e l'indifferenza lapidaria e snob nei confronti del "pubblico".

1.6. Breve storia del concetto di postmoderno

La postmodernità può condurre a un *nichilismo positivo*, cioè

alla capacità intrinseca al *sensu* di essere rigenerato dalle rovine, tema caro a Benjamin ma con diverse sfumature. Una breve ricostruzione dei suoi principi può aiutarci a comprendere alcune profonde differenze tra le avanguardie (e la modernità) e l'epoca postmoderna. Non esiste una sola definizione di postmoderno, e neppure, forse, è desiderata, se il termine medesimo, *definizione*, specifica una testualità che delimita, che sia univoca entro un sistema o codice e, al medesimo tempo, che universalizzi. Laddove il postmoderno, in alcune versioni che discuteremo, esibisce tipicamente un discorso *indefinito e polisemico*. In ogni caso, ci sono stati vari tentativi, sul declinare del secolo, di fornire una mappa dei molti postmodernismi, e basti guardare ad alcune ricche pagine di Huyssen, Featherstone, Hutcheon, Arac, Montag (in Kaplan), Gitlin e di Angus e Jhally per rendersi conto che la nozione, o idea, o “tema” del postmoderno è stimolantissima, consente vari percorsi interpretativi, richiede che i modelli di analisi della prima parte del secolo rivedano i propri fondamenti, e spesso e volentieri, almeno nelle materie umanistiche, si associa, come abbiamo visto, o alle avanguardie artistiche o alla critica politica (alle ultime versioni della lotta di classe). Tuttavia, la frammentazione e settorializzazione di questi importanti contributi tendono a essere ricacciate in griglie logiche ed epistemologiche di “settore” o di “disciplina”. Nessuna di queste affronta la questione dal punto di vista globale o epocale, come faranno invece Hassan, Spanos e Palmer, e poi Lyotard e Jameson.

Ma vediamo l'uso della parola. Stando a una ricerca di Michael Köhler²⁰, il primo a usare il termine in modo “critico” fu Federico de Onis che, nella sua *Antología de la Poesía Española y ispanoamericana* (Madrid, 1934), distingue un *modernismo* (1896-1904) da un *postmodernismo* (1905-1914), a cui segue un *ultramodernismo* (1914-1932). Per Octavio Corvalan, che scrisse una monografia intitolata *El Postmodernismo* (New York, 1961), il termine si riferiva alla poesia scritta tra le due guerre mondiali. Lungo le stesse coordinate, José-Carlo Mainer Baqué, autore di *Atlas de la literatura latinoamericana* (Barcelona, 1972), stabilisce che la poesia postmoderna comincia intorno al 1930; e Dudley Fitts, in conclusione di *Anthology of Contemporary Latin-American Poetry* (Norfolk, 1942), fa notare che un sonetto di G. Martinez fu il manifesto del postmodernismo.

Prima di continuare, si noti che il termine è ristretto all'area culturale ispanica e al genere della letteratura, e che il suo conio e uso fu in parte quasi una necessità didattica per 'etichettare' ciò che venne dopo il Modernismo spagnolo.²¹ Un utilizzo molto ampio dell'espressione si registra con Arnold Toynbee nel suo *A study of History* (edizione ridotta, 1947), in cui egli caratterizza come postmoderno il quarto stadio dello sviluppo della civiltà occidentale, dopo l'età buia, il Medioevo e il periodo moderno. Per Toynbee, il moderno termina intorno al 1895, periodo in cui avviene un mutamento epocale nel pensiero politico con il passaggio dall'idea di stato nazionale a una prospettiva internazionale. È una posizione su cui forse si potrebbe ritornare, quando parleremo del rapporto tra globalizzazione e crisi dello stato sovrano.

Negli Stati Uniti, durante gli anni cinquanta, Charles Olson fece uso del concetto senza definirlo, sensibile all'applicazione nelle scienze umane e sociali di tecniche che in precedenza erano state appannaggio solo delle scienze della natura. In una lettera datata 20 agosto 1951 Charles Olson scrive a Robert Creeley:

My assumption is any Post-Modern is born with the ancient confidence that, he *does* belong. So, there is nothing to be *found*. There is only (as Schoenberg had it, his Harmony) search tho, I should wish to kill that word, too — There is only examination.²²

Irving Howe e Harry Levin impiegavano rispettivamente il termine nel 1959 e 1960, ma in un senso limitato, quasi nostalgico, cadendo vittime dell'inevitabile dialettica di rivoluzione-reazione (restaurazione) quando conclusero che i grandi modernisti (Yeats, Eliot, Pound, Joyce) non ebbero eredi. Con l'emergere della cultura di massa, essi sostenevano, il romanziere smette di avere una causa per cui battersi, o almeno risulta difficile giustificare i classici motivi del conflitto. L'opinione di Levin sull'opera dei giovanissimi Mailer, Bellow o Updike, come pure sui "romanzieri di estrazione inglese" tipo Barth, Pynchon (potremmo aggiungere, John Hawkes) non fu affatto entusiastica: il grande romanzo è morto, sentenziò.²³

Se alcuni intellettuali alla fine degli anni ottanta pensano che il postmoderno implichi qualche espressione di *nostalgia*, lo si deve a questi primi critici, la cui influenza e opinioni non furono contestate per decenni. A ben vedere, la situazione cambiò un po'

nella seconda metà degli anni sessanta con Leslie Fiedler²⁴ e più emblematicamente con Susan Sontag, che mutò le carte in tavola parlando di una nuova sensibilità fondata sul presente e a confronto con il futuro (da ricordare il suo *Contro l'interpretazione*, che termina con un appello non per una nuova ermeneutica ma per un'“erotica della letteratura”).

I critici d'arte subentrarono a questo punto e confusero alquanto la situazione, come si evince da una lettera di John Perreault, critico del *Village Voice*, a Köhler:

Sono stato costretto a usare il termine postmoderno fin dalla metà degli anni sessanta perché volevo discutere di ogni tipo di opera d'arte che non rientrava nelle norme del modernismo artistico... il postmodernismo non è uno stile particolare, ma una *serie o gruppo di tentativi per andare oltre il modernismo*. In alcuni casi questo significa il “revival” di stili artistici che il modernismo “aveva cancellato”, in altri significa arte anti-oggettuale o qualcos'altro. Una sintesi è certamente imminente. (KÖHLER, 1977, p. 114; sottolineatura mia)

Per terminare questo breve abbozzo, l'incertezza che circonda la parola si può riscontrare anche negli studi letterari. Nel numero dell'autunno 1971 di *New Literary History* dedicato a “Modernismo e Postmodernismo: Ricerche, Riflessioni e Ipotesi” il curatore Ralph Cohen commenta: “Il fascicolo è stato concepito come un tentativo di indagare i movimenti contemporanei d'avanguardia. Ho scelto il termine postmoderno come il modo migliore per distinguerli dai precedenti movimenti d'avanguardia.” Ovviamente, “postmoderno” è ancora inteso come *un'etichetta conveniente di schedatura*, non rigorosamente tratteggiata come concetto critico-storiografico. Non siamo ancora arrivati alla consapevolezza di una svolta in qualche modo radicale.

1.7. Da Orfeo senza lira a Prometeo senza fuoco

Nello stesso numero della rivista compare il saggio di Ihab Hassan “*POSTmodernISM*”, che introduceva un nuovo tipo di critica, chiamato più tardi, con felice termine, *paracritica* (HASSAN, 1975). Nel 1971, Hassan aveva anche scritto un libro intitolato *The Dismemberment of Orpheus* (ripubblicato nel 1982), con il sottotitolo quasi programmatico “Verso una Letteratura

Postmoderna”. Altro suo testo importante, perché estende il discorso al di fuori dei campi letterario ed estetico, è *The Right Promethean fire: Imagination, Science, Cultural Change* (1980). Le chiavi concettuali di Hassan ruotano intorno alla nozione di **silenzio** e all’apertura libera, non critica, della nozione di **doppiezza** fondata su un nichilismo ambiguo e misterioso. L’originale unità di linguaggio e spirito, di **poesia** e biologia, che Orfeo incarna, rappresenta per Hassan una contraddizione che ha da sempre serpeggiato tra le maglie della Modernità. Questa contraddizione si esplica attraverso la pienezza del canto che aspira al Tutto, o attraverso il vuoto del silenzio che indica il Nulla. Nella versione di Ovidio, Orfeo è smembrato dalle Menadi: ciò che lascia dietro di sé è una lira senza corde, ereditata dai moderni. Il canto del silenzio deve rispondere ai segni della trascendenza, verso l’alto o verso il basso:

- a) la spinta verso l’alto è rappresentata da autori come Blake, Rimbaud, Whitman, Lawrence, Breton e Henry Miller;
- b) l’orientamento verso il basso è espresso da Sade, Mallarmé, Valéry, Kafka, Genet, Beckett.

Secondo questa interpretazione, se Rimbaud, Whitman, Breton ci spingono verso l’avanguardia, è solo per svelare il *silenzio*; nel frattempo, il secondo gruppo era al lavoro per espandere, consumare ed eventualmente annichilire la coscienza, e con essa la Forma artistica. Dall’Esistenzialismo, dice Hassan, si arriva all’*Aletteratura*, al silenzio. D’accordo con Renato Poggioli, Hassan ritiene che l’alienazione “sia stata sentita come patetica e tragica piuttosto che eroica e dionisiaca.” In effetti, *l’artista rivolge verso di sé le stesse armi che in precedenza aveva rivolto contro la società*. Continua Hassan:

Da questa energia riflessiva, da questa introversione della volontà alienata, emergono le arti del silenzio, del vuoto e della morte, così come i linguaggi dell’omissione, dell’ambiguità, dei giochi e dei numeri. (HASSAN, 1982, p. 12)

Si intravede qui, e ciò verrà ribadito anche da Harvey e da Frampton, come l’avanguardia conquista la **cultura** solo per

abolire la sua missione, e crea anti-arte solo per stabilire, suo malgrado, i canoni di un'altra arte. Il silenzio, poi, continua Hassan, è esso stesso un aspetto di una tradizione di anti-letteratura che va da Sade a Beckett, alienata contemporaneamente da ragione, società e storia, e che mostra una separazione dalla natura sotto forma di perversioni quali la misoginia e la necrofilia. Il silenzio si manifesta attraverso l'arte del non-senso, del sogno, della sovversione del controllo, e con la stasi e chiusura del modello storico. Dal suo decalogo, riportiamo alcuni passaggi:

Il silenzio riempie gli stati estremi della mente— vuoto, follia, oltraggio, estasi, trance mistica— non appena il discorso ordinario smette di portare il fardello del significato. (p. 13)

Il silenzio derealizza il mondo. Esso incoraggia la metamorfosi di apparenza e realtà, la perpetua fusione e confusione delle identità, finché nulla— o così almeno appare— rimane. (*ibidem*)

Il silenzio scuote la coscienza, alterando i modi della sua consapevolezza; o altrimenti condanna la mente alle ripetizioni dello stesso dramma solipsistico del sé e dell'anti-sé. Così, la transvalutazione dei valori o la loro completa svalutazione segue. (*ibidem*)

Il silenzio presuppone, a volte, l'apocalisse, la dissoluzione del mondo conosciuto, la sua storia e permanenza, e sostiene una visione millenaria della perfezione non-umana. Così l'accusa completa della vita può generare il suo opposto, e l'opulenza dell'essere inondare l'abisso. (p. 14)

Secondo questi parametri, le analisi di Hassan suonano più come commentari generici, che quasi indiscriminatamente traggono ispirazione da ogni fonte nel descrivere uno scenario piuttosto brullo, gli orfici senza musica e i prometeici senza fuoco, con la figura ossessionante di Kafka proprio al centro. Poiché Hassan non prende mai congedo dal suo esistenzialismo remissivo, egli costantemente si sposta fra tre termini, *vita*, *arte* (e/o linguaggio) e *coscienza*, cercando di situare ciò che chiama il “negativo” come stimolo primario dietro la poetica radicale di un John Cage, o di un Hemingway, o l'intervallo tra le frasi nella prosa di Camus o Genet. Consapevole che il silenzio, dopo tutto, è uno stato che gli “uomini” possono avvicinare senza mai raggiungere, il testo di Hassan è gremito di “forse”, “può darsi”, incertezze di ogni tipo, inversioni, e di un'incredibile lista di

autori che presumibilmente hanno a che fare con il postmoderno (cfr. HASSAN, 1982, p. 260, circa novanta nomi!).

Domandiamoci: “Come può una categoria estetica o ermeneutica che si voglia comprendere tanti artisti e scrittori?” In effetti, si intravedono già qui alcuni dei limiti che circoscriveremo strada facendo, e cioè la carenza di rigore metodologico e l’incertezza teorica sugli attributi delle opere prese in esame, ai fini di poter desumere quali rispecchiano determinati valori, e quali no.²⁵ In ultima analisi, il silenzio diviene una categoria e ampia e indefinibile, una regione dell’incomunicabile contro cui gran parte dell’arte del XX secolo deve misurarsi. Per chiarezza, egli pone uno schema, nella postfazione di *The Dismemberment of Orpheus*, che oppone **modernismo** a postmodernismo (HASSAN, 1982, pp. 259-271), e che riproduciamo per facilitare il discorso che segue. Così abbiamo:

MODERNO	POSTMODERNO
Romanticismo/Simbolismo	Patafisica/Dadaismo
Forma congiuntiva, chiusa	Forma disgiuntiva, aperta
Scopo	Gioco
Progetto	Possibilità
Gerarchia	Anarchia
Mistero/Logos	Esaurimento/Silenzio
Oggetto artistico/Opera finita	Processo/Performance
Distanza	Partecipazione
Paranoia	Schizofrenia
Determinazione	Indeterminazione
Origine/causa	Differenza-Différance/Traccia
Ipotassi	Paratassi
Significato	Significante
Centratura (Centering)	Dispersione
Radice/Profondità	Rizoma/Superficie
Lettura	Scrittura
Narrativa/Grande Storia	Anti-Narrativa/Piccola Storia
Genere/Limite	Testo/Intertesto
Presenza	Assenza
Interpretazione	Fraintendimento

Nel complesso, potremmo essere d'accordo con queste distinzioni, se non fosse per il fatto che vanno contro l'affermazione dello stesso Hassan, secondo cui il postmoderno non va inteso come un periodo storico o letterario posteriore al moderno, e che, inoltre, "Siamo tutti, suppongo, un po' vittoriani, moderni e postmoderni, allo stesso tempo" (*ibid.*, p. 264). In aggiunta, nella lista notiamo le seguenti opposizioni: Sintesi/Antitesi, Semantica/Retorica, Metafora/Metonimia, Selezione/Combinazione e Metafisica/Ironia, a dimostrare forse che ciò che è abbozzato funzioni più come una comoda opposizione didattica tra arte romantica e arte d'avanguardia, che come vera contrapposizione critica tra moderno e postmoderno, nel senso che, per esempio, l'antitesi, la metonimia, la combinazione e l'ironia sono tutti elementi chiave nel lavoro di autori d'avanguardia per antonomasia, come Marinetti, Joyce e Duchamp.²⁶ E naturalmente l'opposizione tra semantica e retorica non è sostenibile, perché non si dà significato o senso senza una messa-in-linguaggio a carattere dimostrativo o persuasivo.²⁷

Tuttavia, Hassan introduce un felice neologismo per caratterizzare il postmoderno: *indetermanenza*, composto da *indeterminazione* (pluralismo, eterodossia, discontinuità, casualità, ambiguità, e una miriade di termini fatti precedere da *de/dis*, del tipo decreazione, disintegrazione, decentramento, decostruzione, disgiunzione, delegittimazione ecc.) e *immanenza*, che designa la capacità umana di astrarsi nei simboli, di agire *attraverso* l'astrazione e diventare così sempre più immediatamente uniti al proprio ambiente. Questa tendenza noetica è tipica dell'*homo significans* gnostico che si costituisce per mezzo di simboli di propria ideazione, forse una necessità in vista della planetarizzazione e transumanizzazione delle società avanzate che testimoniano, secondo altri critici, di uno smembramento in tribù, sette, fazioni, e perfino "unità molecolari."

1.8. Concezioni heideggeriane

William Spanos, fondatore e direttore di *Boundary 2: journal of postmodern culture*, ha un approccio differente, per quanto sia attento a specificare che

il postmodernismo non è semplicemente un tardo Modernismo... ma

un'interrogazione radicale delle forme logocentriche e della retorica dell'intera tradizione letteraria che culmina nel Modernismo. (SPANOS, 1985, p. 55)

L'antica preoccupazione circa l'Uno, la Parola, il regno delle forme, e la Presenza, è ciò che, sotto aspetti diversi, 'informa' la Modernità, specialmente nelle sue espressioni più scientifiche e tecnologiche. Per Spanos, è stato "Platone ad autorizzare un'epistemologia che conferiva uno statuto privilegiato alla conoscenza raggiunta attraverso l'occhio della Mente, a scapito e contro gli altri sensi corporali." La conoscenza immediata, perciò, è stata considerata alla stregua della falsa conoscenza, dal momento che l'oscurità dell'immediatezza precludeva la possibilità di vedere il tutto intero e organico, l'Uno che sussumeva le discontinuità temporali *apparenti*, le contingenze e le differenze. La conoscenza è dunque, secondo la mentalità modernista, principalmente

archiviale, una prospettiva pedagogica mirata a ri-presentare il *logos* disseminato all'interno del contesto delle false apparenze, così che la sua sagoma possa essere vista immediatamente come un tutto, in forma condensata, dalla *teoria* dell'occhio della mente tenuta a metafisica distanza (*ibidem*).

Tutti i tentativi seguenti per modificare o alterare questo paradigma (da Agostino e Tommaso sino a Hegel e Moore) sono essenzialmente dei "supplementi", volti a sostituire un centro con un altro o, come direbbe Derrida, una catena infinita di determinazioni del centro:

Successivamente, il centro riceve nomi e forme diversi. La *storia* della Metafisica, come la storia dell'*Occidente*, è la storia di queste metafore e metonimie. La sua matrice... è la determinazione dell'Essere come *presenza* in tutti i sensi della parola. (p. 56)

Cosa può significare questo per gli studi umanistici? Significa che la *letteratura* della Tradizione occidentale è marcata, e ripetutamente rappresentata, da una *promessa*, per riprendere la terminologia usata da Sartre ne *La Nausée*. Un capolavoro, per esempio, è un testo che inizia con un'*annunciazione* nel cuore dell'anarchia (reale o inventata, per esempio, il *Decamerone* di Boccaccio, la *Divina Commedia* di Dante, il *Don Quixote* di Cervantes ecc.) per prefigurare il trionfo o caduta di un *logos* su un altro— la sua pienezza, inclusione, assimilazione di tutti i

particolari, oggetti, eventi, idee— dentro la sua circonferenza nella pienezza del tempo (p. 58). Per quanto riguarda la critica, il risultato storico di questa tendenza slarga nella *distanza estetica* di Kant, che è stata adottata quasi in blocco dai critici modernisti. Ma cosa questo significhi realmente, dice Spanos,

riguarda il senso di compimento, completezza, soddisfazione— e il riposo recuperato prodotto dall'imposizione panottica dell'Identità, di Qualcosa, della Presenza, del Cerchio Centrato, e dell'Immagine Intera sulla *differenza*, sul niente, sull'assenza, sulla dispersione e sulla temporalità. In ultima analisi, naturalmente, per quanto camuffato da vari gesti verso l'attualità, verso il bisogno umano, significa il raggiungimento della signoria sul tempo e la sua differenziale disseminazione e di conseguenza la riproduzione dell'*ideologia* monolitica dominante o, piuttosto, la dominanza dell'*ideologia* monolitica. Quello che Foucault dice della storiografia, seguendo Nietzsche, si applica, credo, a questa storia letteraria nostalgica, recuperativa (e della memoria). È un Egizianismo. (*ibid.*, p. 59)

Cosa Spanos voglia intendere, più specificamente, riguarda una critica degli storici e dei critici che credono, forse inconsapevolmente, in un sostegno *al di fuori* del tempo nella misura in cui ancorano il loro discorso a una nozione di apocalisse “oggettiva” o di “compiutezza o fine del tempo”. Alternativamente, essi confidano sulla credenza in qualche verità eterna o, alla fine, sul fatto che la coscienza sia sempre identica a se stessa. “In questa prospettiva fenomenologico-distruttiva, il Modernismo in letteratura è tutt'altro che una rivoluzione, come crede la maggior parte degli accademici, in quanto si manifesta piuttosto come un compimento *supplementare* della Tradizione letteraria occidentale,” e potrebbe quindi, per così dire, segnare “la fine della letteratura”.

È questo un massiccio attacco a tutta una generazione di intellettuali. Davanti al progetto modernista di spazializzazione del tempo, la prospettiva postmoderna prevede la *temporalizzazione dello spazio* e tenta di

recuperare la posizione di essere-nel-mondo dalla nozione ereditata dell'artista come colui che si trova infinitamente distante da quel mondo. (*ibid.*, p. 62)

È una *letteratura* dell'*ironia controllata* che rifiuta di soddisfare l'aspettativa della chiusura e della certezza. La letteratura, e con essa la critica, diventa allora un evento o esperienza già-sempre

occasionale, un essere-nel-mondo con tutti i rischi ma anche con tutte le possibilità del *caso*. In questo senso, diviene una sorta di *ricordo orientato in avanti* (sulle tracce di Kierkegaard), e può così ripristinare la pro-iezione nel tempo che *sarà stato* (di cui si ricorderà il Lyotard del “*futuro* anteriore”: postmoderno come “quello che sarà stato”, come spiegheremo meglio sotto). Occasione, rammenta Spanos, “deriva dal latino *occasus*, il tramontare del sole, e in ultima analisi dal verbo *cadere*, cadere, perire.” Salvo che, onde evitare fraintendimenti, non siamo assolutamente caduti *a priori*, ma piuttosto *cadiamo*, *tramontiamo*, *decliniamo* sempre. La forma poetica dovrebbe quindi essere analizzata non per come risponde a basi iso-croniche e geometriche seguendo una temporalità stabilita, ma piuttosto sulla base della sua *misura finita, errante e pluralistica*, avente la sua *origine* nell’essere mortale degli uomini, che riconosce “l’essere transeunte”, il declino, e che consente il conflitto di-struttivo tra il “mondo mondano” e la “terra misteriosa” per proseguire e manifestare il linguaggio divulgativo dell’abitante terrestre. Ma da questa postazione, secondo Spanos e altri autori pubblicati su *Boundary 2*, dovrebbe ridiventare possibile recuperare la *praxis* come un’articolazione storicamente precisa della ‘spaccatura’ tra terra e mondo, tra testo paradigmatico e testualità data. In questo modo, per esempio, scrive ancora Spanos, e con riferimento appunto a un testo molto discusso in quegli anni,

distruggendo la struttura panottica profezia/compimento e la retorica dell’*Eneide* di Virgilio (in particolare, il motivo Anchise/*Enea* che strutturalmente abilita al potere),²⁸ il libro di Donald Barthelme *The Dead Father* diviene più che una semplice interrogazione sulle origini ontologiche, come sembrerebbe suggerire la sua disamina della metafora della paternità. Diventa simultaneamente— e comunque implicitamente— una critica del modello dinastico privilegiato che sussume la storiografia occidentale e, nonostante la mancanza di riferimenti dichiarati, anche la critica socio-politica del fallocentrismo occidentale, l’imperialismo maschilista ed etnocentrico il quale, per quanto silenziosamente inciso, è la conseguenza inevitabile di una tale ontologia patriarcale e logocentrica. (*ibid.*, p. 68)

Spanos in certo senso è il teorico delle linea heideggeriana di sinistra, anche se non tutti a sinistra gli hanno riconosciuto merito per il fatto che, come si sarà osservato, mischia codici metacritici di diverse discipline. Negli ultimi anni, i suoi scritti si sono rivolti una teoria politica della pubblica istruzione e del

ruolo delle ideologie forti nella preparazione dei quadri dirigenti.

Ma per restare dentro il pensiero critico, se escludiamo per il momento le premonizioni disseminate nella prima parte del XX secolo, ma anche altrove nella storia, e di cui si parlerà in seguito, e continuiamo a esaminare il nostro passato più recente, un altro dei maggiori teorici “della prima generazione” della postmodernità è Richard Palmer, il quale iniziò ponendo la relazione tra la epocale *Kehre* della Modernità e l'[ermeneutica](#) già dal 1969, e ha continuato da allora a fornire nuove ipotesi e indicazioni. Palmer lavora essenzialmente sulla linea Nietzsche-Heidegger-Gadamer (cfr. PALMER, 1977 e 1986-87), ma ha anche esplorato un vasto campo di altri pensatori e scuole.²⁹ Nei suoi studi sull'ermeneutica postmoderna, Palmer ha sottolineato ripetutamente il valore sintomatico degli scritti di Foucault, Habermas, Bultmann, portando anche, e più significativamente, la riflessione indietro verso la genealogia mitologica e teologica del progetto interpretativo stesso.

La sinossi pedagogica di Palmer (cfr. schemi in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984, pp. 259-271), accoppiata alla sua ermeneutica, produce un quadro persino più maneggevole per localizzare le differenze essenziali tra le tre grandi epoche, e forse suggerisce itinerari ulteriori. Si può anche vedere qui come la periodizzazione sia sensibile alle ipostasi create dalla [decostruzione](#), dall'ontologia distruttiva di Heidegger, dal discorso autocritico dell'epistemologia, dall'abbandono dei grandi valori e dei principi immutabili, e dal recente rinnovato interesse verso il mito e le forme arcaiche.

In tutti e tre i casi, comunque, quello di Hassan, di Spanos e di Palmer, vi è sufficiente elasticità teorica per rivalutare e integrare certi eventi o concezioni delle avanguardie nel quadro più vasto dell'Epoca Postmoderna. La sfida della depersonalizzazione dell'autore in Marinetti, Dada e il Surrealismo, il ritrovato interesse dei Surrealisti per il lavoro del sogno, l'ipotesi di una letteratura del silenzio, la riappropriazione estetico-antropologica delle culture primitive da parte di Gauguin e Picasso, la poesia di W.C. Williams, Jack Spicer e Jack Kerouac, e infine i quadri “metafisici” di [De Chirico](#), Severini e Peter Blume servirebbero tutti egualmente come prova della “indetermanenza” di Hassan, o se vogliamo della “contro-memoria” di Spanos, termine preferito

dagli autori della rivista, del modo di pensare archivistico (moderno), e quindi (nostra tesi) della veridicità e fattibilità (nel darsi e formarsi delle cose e degli eventi) di ciò che con Gebser chiameremo coscienza integrale aprospettica.

1.9. Concezioni estetologiche

Se diamo uno sguardo ad alcune antologie della fine degli anni ottanta, per esempio quella di Foster e di Arac, percepiamo invece un rifiuto dell'avanguardismo estremista e radicale, unito a un desiderio insopprimibile di “salvare” o “recuperare” qualsiasi cosa possa essere ancora salvata dai detriti della vecchia sinistra e da una nozione di umanesimo alquanto “ristretta”, secondo ci dice Robert Holub (1984).

Presentato come “anti-estetico,” il postmoderno di Hal Foster è problematico. Esso per un verso vuole scalzare i limiti delle formule moderniste, come per esempio l'idea che si sia creato il vuoto tra arte e società, la nozione di una eccedenza del disinteresse estetico, l'antitesi metodologica tra forma e funzione. Ma, dall'altro, egli apre la sua antologia con il saggio di Habermas, “Modernity: An Incomplete Project,” e reitera posizioni ideologiche sulla scia di Jameson, il cui [marxismo](#) resta legato all'alta modernità. Di conseguenza, Foster introduce, per controbilanciare la possibilità di un postmodernismo che celebri l'insoddisfazione e il frammentato, che sia cioè “reazionario”, la nozione di un *postmoderno della resistenza*, il quale nelle migliori delle ipotesi situi il discorso critico (anche quello dell'artefatto stesso) nelle maglie e negli anfratti del discorso dominante, e che lo decostruisca in continuazione.

È vero che ci furono fiancheggiatori del postmoderno ai quali l'idea di un catafascio globale poteva sembrare anche interessante, comunque meno pesante e probabilmente anche conveniente, cioè godibile. Un postmoderno giocoso, in cui una gran parte della società ritrova nei manufatti [culturali](#) un'occasione per distrarsi (vedi, più avanti, le riflessioni sull'ironia e l'ironista) o forse, nel caso dei delusi e degli apocalittici, come avvenne nel barocco, per nascondersi. Ma [il postmodernismo della resistenza non convince](#), come vedremo a più riprese, poiché ha già deciso che la produzione e circolazione di

forme pseudo-storiche, pasticciate e irreverenti che siano, fa parte di una politica culturale di destra, mentre egli auspica una critica delle origini, alla perenne esposizione di filiazioni sociali e politiche.

Alcune osservazioni sulla versione così ristretta di postmoderno da parte di Kenneth Frampton ci consentono di aggiungere un altro tassello. Recuperando l'ipotesi di Jencks, nel suo saggio fondamentale su *The Language of Post-Modern Architecture* (1977), secondo cui il postmoderno attua una svolta verso lo "scenografico" e la "teoria pura," e notando che malgrado i tentativi verso un ritorno all'ordine ci si è rassegnati, quanto non consegnati, a una gratuita manipolazione della società dei media, Frampton sostiene che l'intero progetto modernistico, vale a dire le avanguardie, è stato diluito, assorbito ed eviscerato da qualsiasi carica critica.³⁰ Egli propende per un "regionalismo critico" (cit. in FOSTER, 1983, pp. 17-30), il quale, per evitare di rinchiudersi in un ambiguo regionalismo geografico e mutarsi in populismo, come avvenne verso la fine del XIX secolo, deve in partenza avere qualcosa di sincretico, e cioè farci rientrare alcuni presupposti della cultura borghese. Ma in ciò non deve dimenticare il lavoro di doppia mediazione che lo attende, ossia, da un lato decostruire il mondo in cui si trova, e dall'altro attuare per via di contraddizioni sintetiche una critica della [civiltà](#) universale. Si registra, insomma, una sfiducia nella comunicazione e nella strumentalità, e un tentativo di recuperare, specialmente in [architettura](#), il senso di [spazio](#) in quanto *luogo*, o *Raum*.³¹ In questo senso l'arte potrebbe reclamare una dimensione vagamente umana, ma bisogna che al meramente scenografico si sostituisca il "tettonico," al *non-luogo* uguale dappertutto si contrapponga una *località* che non dimentichi la necessaria o spontanea propinquità tra gli esseri, a scapito della funzionalità e della riproducibilità di serie.³² In una prospettiva affine si muove Craig Owens, il quale pone l'accento sul rinnovato uso, quando non proprio il ritorno, del [referente](#), che era svanito tra l'avanguardia e la sua definitiva appropriazione capitalistica negli ultimi trent'anni del Novecento. Ancora sotto l'effetto dei fumi dionisiaci della [decostruzione](#), egli scrive:

L'impulso decostruttivo è caratteristico dell'arte postmoderna in generale e deve essere distinto dalla tendenza di auto-critica presente nel [modernismo](#). La teoria modernista presuppone che la mimesi,

l'adeguamento di una immagine a un referente, può essere messa fra parentesi o sospesa, e che l'oggetto d'arte medesimo può essere sostituito (metaforicamente) per il suo referente... Il postmoderno né mette in parentesi né sospende il referente, ma tende a *problematizzare l'attività del referente*. (OWENS, 1980, p. 80; sottolineatura mia)

Come accennato sopra, questo “ritorno del referente” è decisamente auspicabile, e continueremo in parte, nel corso della trattazione, a identificarne le istanze e darne una mappa preliminare. Altri interlocutori, come Gregory Ulmer, inquadrano fondamentalmente il postmoderno come l'esproprio da parte della critica di tecniche in precedenza di dominio degli artisti— il che richiama lo Hassan di “POSTmodernISM” e della “paracritica”— e sostengono che la figura tipica del nuovo movimento o pratica artistica sarebbe il *collage/montage*. Come vedremo più avanti, nel caso dei critici che provengono dalla sinistra o comunque simpatizzanti di sinistra, come, oltre a Jameson, Hutcheon, Schulte-Sasse, Eagleton, persino Habermas, il problema sembra essere derivato dall'imperativo teoretico risoluto, e autoimposto, di aggrapparsi al “*progetto incompleto*” della Modernità, per così dire. E qui bisogna fare un sunto del saggio di Habermas, che divenne uno dei punti di riferimento per oltre vent'anni.

1.10. Concezioni materialiste

a. Habermas

In quel saggio del 1980, “Modernity: An Incomplete Project”, Jürgen Habermas³³ osserva che una caratteristica dell'epoca moderna è la sua mutata coscienza del tempo. Espressione paradigmatica di questo cambiamento sono state le avanguardie e la loro metaforologia di proiettarsi in avanti o nell'assoluto o nell'ignoto.³⁴ Questa rilevanza attribuita all'effimero, al transitorio e alla dinamicità quasi fine a se stessa dischiude, dice il filosofo, “un desiderio per un presente stabile, puro, immacolato” (HABERMAS, 1983, p. 5). Il modernismo rimpiazza la memoria storica con un eroismo— che poi sarebbe anche anti-eroismo— che preferisce andare oltre limiti formali imposti e slargare verso il primitivo, l'esotico, il selvaggio. Vi si incontra uno spirito anarchico. Allo stesso tempo, il modernismo si ribella

contro qualsiasi forma di normatività, e fa di questa sua ribellione continua un motivo di poetica e di politica. In questo senso, il valore delle avanguardie si estende al di fuori delle arti propriamente dette, ed esse diventano sintomo di una considerazione sociale molto ampia.

A favore dell'esperienza storica delle avanguardie, Habermas sostiene che la loro sovversione della temporalità ha introdotto la possibilità di rivedere il tempo della [storia](#), e in particolare di andare oltre la museificazione della storia da parte degli idealisti. Qui Habermas attribuisce a Benjamin una visione che egli chiama "post-storicista" poiché è giocata sull'epifania del *modus*, della moda, della *Jetzt-Zeit* o rivelazione quasi messianica. Ad ogni modo, trascorso un certo periodo all'interno della Modernità, dopo gli anni sessanta l'avanguardia si attenua ("invecchia"). E qui Habermas fa una osservazione che in parte riflette i nostri dubbi all'inizio di questo capitolo, quando ci chiedevamo se alcuni dei teorici del postmoderno degli anni settanta e ottanta non stessero fraintendendo il postmodernismo con le avanguardie. Egli cita a memoria uno scambio che ebbe con Octavio Paz negli anni sessanta, durante il quale il poeta messicano osservò: "L'avanguardia del 1967 ripete fatti e gesta di quella del 1917." Se le ultime ondate avanguardistiche degli anni sessanta non sono quelle del 1917, allora saranno post-avanguardie? Ma qual è il significato di questo "post"? È possibile che ci faccia adombrare l'inizio di un'epoca *postmoderna*?

Ecco, secondo me Habermas pensa proprio di no. La ragione va cercata nel fatto che, seguendo spunti di Daniel Bell, si è venuta creando una [cultura](#) protestataria (*adversarial culture*) in cui epigoni e delle avanguardie e degli stessi modernisti in senso lato stimolano e alimentano una sorta di odio per la società attuale, in particolare per quanto riguarda l'eccessiva razionalizzazione e normativizzazione imposte da imperativi economici e amministrativi. Ma la situazione viene adesso impugnata anche dai neoconservatori illuminati. Perché, ci si pone la domanda, come si può proteggere l'individualismo competitivo richiesto per conseguire successi e risultati e quindi dominare, e allo stesso tempo mantenere delle norme sociali che delimitino e/o contengano anarchia e sovversione? Secondo Bell, questa situazione può dar luogo a un *revival* religioso, poiché affonda le

radici in un periodo precedente allo sdoppiarsi dell'anima modernista. Si sa che Habermas, invece, propenderà per una risposta etico-cognitiva che svilupperà nella sua opera principale, *Teoria dell'azione comunicativa*. Ma nel citatissimo saggio del 1980 egli ricorda che tutta una serie di manifestazioni culturali tipicamente anti-conservatrici, come l'edonismo, la mancanza di identità sociale, la disubbidienza, il narcisismo, l'abbandono del mito del successo sono attribuite o sono state identificate con gli esponenti o mandatarî della cultura, termine che nell'uso che egli ne fa potrebbe addirittura mettersi in maiuscolo. Non sarà difficile comprendere come questo stato di cose potesse far nascere le "Culture Wars", che bisognerebbe intendere non solo, letteralmente, come guerra tra contrastanti e faziose concezioni della cultura, ma una "guerra per la Cultura", per la sua definizione e controllo, come vedremo più avanti (v. III.4). Sembra di leggere in quest'ampia riformulazione del concetto di cultura le premesse per una *idea* di cultura che stia sempre all'opposizione, e che quindi potrebbe trasformarsi in sfera comunicativa con un potenziale di "resistenza" alle forze sia di destra che del globalismo capitalistico. Resta il fatto, però, che il modernismo del XX secolo, per forza di cose, partecipa sempre di quel più ampio paradigma chiamato l'Illuminismo. Habermas resta fedele a Weber nel mettere sul tavolo le quattro grandi categorie che seguono allo scindersi delle visioni totalizzanti della metafisica e della religione, ma vorrebbe non esporsi al disincanto e recuperare infatti la *Lebenswelt*, in cui egli ripone grande fiducia per il futuro. Le quattro aree sono: *verità, autenticità, bellezza e giustizia normativa*.³⁵ E sappiamo che a ciascuna corrisponde una specializzazione burocratica o professionale.³⁶ Sebbene nel XX secolo il progetto dell'Illuminismo non osa mostrarsi con l'ottimismo di un Condorcet, tuttavia vi deve sussistere un'*idea di razionalità*, e questa dovrà incominciare proprio dallo scambio tra queste diverse *sfere comunicative*. Sappiamo infatti che con il modernismo non solo si attua una radicalizzazione delle sfere d'influenza dei diversi settori, ma le stesse discipline e le scienze elaborano teorie che esigono *autonomia* operativa e metodologica in settori particolari.³⁷ Ciò mette a disagio gli interlocutori interessati, i quali non possono ora adeguatamente misurarsi con "l'*ermeneutica* della comunicazione quotidiana" (p. 9). Il

problema in cui si imbatte Habermas risiede in parte nel suo insistere che lo scambio tra le diverse sfere debba ancorarsi su comuni territori di significazione, su una memoria comune — “I processi comunicativi richiedono una tradizione culturale in tutte le sfere: *cognitivo, morale, prammatico ed espressivo*” (p. 11, sottolineatura mia)— ma che purtroppo non esiste nella purezza teorica in cui egli la cerca, e lo studioso stesso ci ricorda che, invece, l’esperienza effettiva del rapporto arte e società ha registrato una crescente opposizione e incomunicabilità, addirittura ostilità. E qui, ancora una volta, troviamo una osservazione che rimette le avanguardie, e l’avanguardismo, nella loro “giusta” collocazione. Il risultato della crescente autonomia dell’arte, a partire dai romantici e attraverso Baudelaire, fino al surrealismo, sarebbe che

tutti quei tentativi di equiparare vita e arte, finzione e prassi, apparenza e realtà; e i tentativi di rimuovere la distinzione tra artefatto e oggetto d’uso, tra teatralità consapevole ed esaltazione spontanea; e i tentativi di dichiarare che tutto è arte e che tutti sono artisti, di cancellare ogni criterio e di equiparare giudizi estetici con espressioni di esperienze soggettive— tutti questi sforzi si sono dimostrati esperimenti insensati. (p. 11)

Questi fenomeni culturali che si estendono lungo l’arco di un secolo e mezzo non solo hanno ottenuto l’effetto opposto, e cioè hanno messo sempre più in rilievo le strutture e i procedimenti che l’arte voleva obliare, ma hanno consegnato una sorta di legittimità all’attività stessa, molto oltre l’epoca della loro originaria ragione d’essere, come per esempio la rinnovata attenzione sull’apparenza come mezzo per la *fiction*, la trascendenza dell’arte sopra la società, e il carattere di pianificazione degli eventi artistici, e persino l’ipotesi di uno status cognitivo al giudizio del gusto. Per Habermas, questo “tentativo radicale di negare l’arte ha, ironicamente, avuto l’esito di attribuire all’arte proprio quelle categorie di cui l’[estetica](#) illuminista aveva avvolto lo spazio dell’arte” (*ibidem*).

Anziché scoraggiarsi, però, Habermas è convinto che basta ripensare a questa situazione in una certa maniera per avvedersi che non tutto è perduto, e che non si tratta di interrogare, né sarà necessario concepirla, una età postmoderna. Convinco weberianamente della forza che ciascuna sfera pubblica esercita su i suoi soggetti-agenti, anche a livello di lessico e di catene di

significazione, e visto che anche all'interno di queste comunità sussiste una "inner logic" che ne condiziona appunto la disseminazione e la valorizzazione da parte di altre sfere, quel che *diventa necessario*, secondo Habermas, è *che la produzione artistica non si sottometta esclusivamente al giudizio degli esperti di estetica*. Tra i motivi per cui questo gesto o pratica segnalerebbe una alternativa sia al normalismo della tradizione, sia al combattivismo del modernismo, e sia all'ormai spento presentismo dell'avanguardia, c'è da ricordare che per Habermas l'arte e la sua esperienza costituiscono un potenziale cognitivo all'interno della *Lebenswelt*, il mondo della vita, nozione chiave altrove teorizzata e di provenienza ermeneutica. Per cui, se l'opera ha perso la sua "aura" non vuol dire che non si possano creare le premesse per re-inquadrarla o ri-apprezzarla in nuovi modi "illuminanti". Infatti, con riferimento a uno spunto fornito da Albrecht Wellmer, Habermas osserva che

una esperienza estetica che non sia circoscritta dalle valutazioni degli esperti del gusto può ricusare un cambiamento del suo significato: appena una tale esperienza è utilizzata per chiarire una situazione di vita storica ed è rapportata ai problemi che questa suscita, essa entra in un gioco linguistico che non è più di competenza del critico estetico. (*ibidem*)

Fine dell'estetica? Questa ipotesi ha causato diverse reazioni tra i critici di Habermas, dal momento che egli non vuole rinunciare all'assetto teorico di base che tiene separate la razionalità dell'atto comunicativo e la razionalità dell'estetico.³⁸ La proposta sembra puntare piuttosto verso *la necessità di una critica interdisciplinare*, cosa che del resto in alcuni settori stava già avvenendo, per esempio con i **Cultural Studies** (come vedremo sotto, IV.3), la sociologia degli anni novanta (IV.8.4), e nelle facoltà di letteratura comparata, ma che potrebbe dare adito non solo alle ripicche territoriali degli specialisti, ma anche a delle grosse mistificazioni, come avvenne nel caso dello scambio tra scienziati e alcuni critici postmodernisti di sinistra. Ma ci sono delle critiche più radicali, come quella di Lyotard che si chiede se Habermas non sia alla fin fine un illuminista indeciso fra l'unità organica di Hegel e l'unità sintetica dell'eteronomo suggerita da Kant nella *Terza Critica*. Senza entrare in quella disputa, si considerino le obiezioni di Andreas Huyssen, che imputa a Habermas il fatto che

egli ignora che l'idea di una modernità olistica e di una visione totalizzante della [storia](#) siano diventate anatema negli anni settanta. La [decostruzione](#) critica del razionalismo illuminista e il logocentrismo per mano dei teorici della cultura, il decentramento di nozioni tradizionali di identità, la lotta dei gay e delle donne per una identità sessuale e sociale al di fuori dei parametri della visione eterosessuale dei maschi, la ricerca di alternative nel nostro rapporto con la natura, incluso il nostro corpo— tutti questi fenomeni, che sono basilari all'intendimento della cultura degli anni settanta, rendono le proposte di Habermas di completare il progetto della modernità del tutto dubbiose, se non addirittura indesiderate.³⁹

E tuttavia, per l'erede della scuola di Francoforte,⁴⁰ il senso è chiaro, il [moderno](#) non si è esaurito, come volevano Huyssen e altri che abbiamo visto sopra, durante gli anni settanta, e questo perché la ricezione dell'arte rappresenta solo uno dei quattro settori in cui la modernità manifesta le sue facce. Un problema di fondo qui sembra essere quello di misurare due sistemi, quello di Habermas con le quattro sfere del mondo della vita, e le corrispondenti funzioni, orientamenti e complessi di razionalità che sottende ciascuno di essi, insomma, la sua architettura kantiana-weberiana,⁴¹ e l'insieme di forme discorsive che i *cultural critics* alla Huyssen vedono attraversare trasversalmente e caoticamente le componenti del sistema differenziato di Habermas. Quello di cui c'è bisogno, allora, dice il filosofo, sarebbe di “ri-connettere (*relinking*) in maniera differenziante la cultura moderna con una prassi quotidiana che dipende ancora da tradizioni vitali ma che resterebbe impoverita attraverso meri tradizionalismi” (p. 13). Ma qui l'autore non può non far leva sul perno etico della sua teoria generale della comunicazione nelle società chiamiamole, nel suo senso, *tardo-moderne*, e lo si registra quando passa dalla descrizione dei fatti storici-sociali all'esortazione di cosa altro ci sarebbe bisogno per attuare questa *riconnessione differenziante*:

Il mondo-della-vita deve diventare capace di creare istituzioni dall'interno di se stesso le quali pongano dei limiti precisi alla dinamica interna e agli imperativi di un sistema economico con i suoi complementi amministrativi praticamente autonomo. (*ibidem*)

E purtroppo, “se non sbaglio, le possibilità oggi che le cose vadano in questa direzione non sono buone”.

Non è difficile intravedere come con queste premesse buona parte della sinistra si dovrebbe trovare a proprio agio, anche se

egli non condivide il pessimismo di Adorno e si trova infatti molto più vicino a Marcuse. Le sue considerazioni non possono sortire da un orizzonte filosofico che in qualche modo non riesce a rinunciare all'idea se non di progresso almeno di miglioramento dell'assetto e delle norme della società, e di cui l'arte ne è solo una parte. Infatti egli, forse memore delle prassi dell'avanguardia, che ha osato scom bussolare l'idea di **storia** lineare e cercare al di fuori della tradizione occidentale, teme che si possa instaurare nei circoli di "cultura alternativa" un rapporto tra "antimodernità" e idee "pre-moderne". Ma come si vedrà strada facendo, non solo studiosi e artisti americani hanno esplorato abbastanza proficuamente questa prospettiva di prestiti, incastri e inquinamenti, ma hanno rivelato che le varie sfere comunicative sono molto duttili e quel sistema onnicomprensivo che egli chiama "l'economico" e "l'amministrativo" non è rimasto estraneo al favorire questi inter-scambi settoriali, tra i diversi generi, e tra arte e il mondo delle commissioni commerciali.

Tuttavia, agli inizi degli anni ottanta, la possibilità di scandagliare la pesante e suo malgrado omogeneizzante aria modernista per qualcosa di in certo modo più liberatorio, veniva abbracciata dal collega d'oltremania, Terry Eagleton, il quale però non risparmia severe obiezioni all'idea di un *superamento* del moderno:

Il **postmodernismo** marca la fine di tali metanarrative la cui segreta funzione terroristica consiste nel radicare e legittimare l'illusione di una 'storia umana universale.' Ci troviamo adesso nel corso di un risveglio dall'incubo della modernità, con la sua **ragione** strumentale e feticcio della totalità, nel rilassante **pluralismo** del postmoderno, quello spazio eterogeneo di stili di vita e giochi linguistici che hanno abdicata la tentazione nostalgica di totalizzare e legittimare se stessi... La **scienza** e la filosofia devono scaricare le loro grandiose asserzioni e rivedersi in maniera più umile come uno fra i tanti possibili racconti. (EAGLETON, 1987)

b. Harvey

Più cauto nell'intravedere uno spacco o una svolta nella cultura fu David Harvey, con il suo impegnato *The Condition of Postmodernity* (1990). Harvey rivede le teorie dell'epoca e mentre ne rileva una ricca gamma, gli sembra che sullo sfondo campeggi la figura mitica ed enigmatica di Nietzsche. A Foucault viene

assegnato un ruolo notevole nel superare le aporie del moderno, in particolare con le sue analisi storiche su istituzioni come la scuola, la clinica, il carcere; inoltre, sviluppando l'archeologia delle forme discorsive del potere Foucault avrebbe messo in rilievo le folgoranti contraddizioni, paradossi e costanti abusi all'interno della *forma mentis* Moderna. Tuttavia, egli non si sbilancia, rilevando l'"importanza", per una corretta analisi, della "continuità delle condizioni di frammentazione, effimero, discontinuità e cambiamenti caotici sia nel pensiero modernista che in quello postmodernista" (HARVEY, 1990, p. 44).⁴² Egli indica alcuni sostenitori, di provenienza pragmatistica, come Rorty, i quali si fanno portavoce di una concezione eccessivamente post-scientifica, nel senso che, abbattuto il canone dei grandi filosofi, "l'agire sociale può essere concepito e determinato solo all'interno di qualche determinismo locale, o di una comunità interpretativa, mentre il senso dei propri significati può corrompersi nel momento in cui esce da questo insieme isolato" (HARVEY, 1990a, p. 52). Ciò preannuncia il Rorty degli ultimi anni novanta, come vedremo sotto (II.4). Inoltre, Harvey tiene conto dell'impatto di Deleuze e Guattari con la loro nozione "asistematica" di rizoma, e infine generalizza la "preoccupazione" dei postmodernisti con "il significante, la partecipazione, la performance, e lo happening, anziché con un'oggetto d'arte autorevole e completo, con immagini di superficie anziché radici" (p. 53). Concorde con Jameson, egli scopre che l'alienazione non può più essere intesa nel senso marxiano classico. Se il **soggetto** è frammentato, allora potrà "sentire" solamente in maniera disuguale, attraverso pezzi del proprio linguaggio, del proprio corpo. Anche se l'idea di una diffusa super-imposizione di livelli ontologici è illuminante, si intravede come questa "condizione" possa condurre a opere in cui la ri-produzione, e il ri-assemblaggio, in qualsiasi modo e materia, diventino paradigma di un periodo socio-storico, o quantomeno una delle sue principali cifre, in cui la metafora portante è quella dell'accozzaglia solo apparentemente indiscriminata. In **architettura**, nasce un'artificiale non-profondità, uno spirito "anti-auratico" e "anti-avanguardia" alla ricerca "di esplorare luoghi dei media e della **cultura** aperti a tutti" (p. 59).

Ma, alla fine, nell'esplosione di discorsi e di ipotesi, di manufatti e di recuperi spesso acritici di altre teorie, Harvey

intravede un pericolo:

Con la sua attenzione all'effimero della *jouissance*, l'insistenza sulla impenetrabilità dell'altro, il suo concentrarsi sul testo anziché sull'opera, la sua sete per un decostruttivismo che sfiora il nichilismo, e la sua preferenza per l'estetico a scapito dell'etica, il **postmodernismo** esagera. (p. 116)

In che senso “esagera” (*takes matters too far*)? Nel senso che non si dà più— badate al linguaggio— una “**politica** coerente” e che sotto questa egida amorfa si accetta la “reificazione” e la “separazione”, si celebra l'attività di “mascherare” e di “feticizzare luoghi, aggruppamenti” cui viene detto in partenza che “non esistono teorie o metateorie generali che possano comprendere il corso delle valute, la divisione internazionale del lavoro, i mercati azionari,” ecc., che stanno paradossalmente diventando veramente più internazionali e “universali,” mentre “ghettizzano” in glossari opachi l'emergenza di nuove proteste e nuovi soggetti. Egli conclude dunque:

La retorica del postmoderno è pericolosa perché evita di confrontarsi con le realtà dell'**economia** politica e la congiuntura del potere globale. È sintomatica l'asserzione puerile di Lyotard secondo cui una ‘proposta radicale’ esige che le banche dati siano aperte a tutti come prodromo a una riforma radicale (come se tutti avessimo uguale potere di approfittare di tale opportunità), poiché svela come anche il più risoluto fra i postmodernisti alla fine deve fare i conti con un gesto universalizzante (per Lyotard consistente nell'appello a un concetto pristino di giustizia), oppure slittare, come Derrida, nell'assoluto silenzio politico. (p. 117)

Non sorprende dunque scoprire che per Harvey il **postmoderno** non costituisce assolutamente un superamento del moderno, quanto una sua nuova e diversa incarnazione, e che si traduce specificamente in una politica e una **estetica** radicate e manipolate dal **capitalismo** consumistico e accumulatore. Egli esamina il potere speculativo e “trasformativo” della recente “illogica” del capitale, ma non si può non notare nella sua appassionata critica l'utilizzo di una retorica dicotomica che dopotutto sottende anche il *modus operandi* della filosofia del Settecento e dell'Ottocento. Ci sono due importanti questioni che riguardano “la condizione della postmodernità,” e cioè, “in primo luogo, che i rapporti di classe evidenti nell'attuale sistema di produzione e consumo sono di un tipo peculiare. Quello che risalta è che i mezzi di dominio, anziché consistere nel controllo

diretto dei mezzi di produzione e del lavoro salariato, rispondono esclusivamente al potere del denaro.” A una glossa su precedenti storici di una tale cultura del denaro, che diventa a un tempo soggetto e oggetto di una massa culturale a bassa identità politica, segue il secondo punto, e cioè:

Lo sviluppo della produzione culturale e del marketing su scala globale è diventato esso stesso un agente di interazione nella compressione tempo-spazio, in parte perché ha proiettato un'immagine da *musée imaginaire*, da jazz club, o da concert hall nel salotto di tutti, ma anche per una serie di considerazioni già fatte da Benjamin⁴³. (p. 348)

Per un'ulteriore riprova del fatto che l'approccio di Harvey è esso stesso molto modernista, addirittura “strutturalista,” si pensi alla sua schematizzazione del rapporto tra **Modernismo** fordista e postmodernismo flessibile, ai fini di dimostrare come l'attuale scena mondiale sia economicamente spinta da due differenti e spesso autoescludentisi pulsioni. Ne riprendiamo solo sette delle tredici dell'originale (1990: 340-41), perché molte sono dirette esclusivamente all'economia politica:

MODERNISMO FORDISTA	POSTMODERNITÀ FLESSIBILE
economie di scala, codici base, gerarchie, omogeneità, divisione specifica del lavoro	economie di fini, ideoletti, anarchia, diversità, divisione sociale del lavoro
paranoia, alienazione, capitale monopolico, abitazioni popolari, sintomi	schizofrenia, decentramento, desiderio, sterrato, intraprendente
produzione, originalità, autorità, colletti blu, avanguardismo, politica da gruppi, semantica	riproduzione, pastiche, eclettismo, colletti bianchi, commercialismo, politica carismatica, retorica
utopia, arte <i>ridimente</i> , concentrazione, lavoro specializzato, consumo collettivo	eterotopia, spettacolo, dispersione, operaio flessibile, capitale simbolico
metateoria, narrativa, profondità, produzione di massa, politica di classe, razionalità tecno-scientifica	giochi linguistici, immagine, superficie, produzione contenuta, movimenti sociali, alterità plurale
funzione, rappresentazione, significato, industria, etica protestante, riproduzione meccanica	finzione, auto-referenza, significante, servizi, contratti a breve termine, riproduzione elettronica
intervenzionismo statale, industrializzazione, internazionalismo, permanenza, tempo	laissez-faire, deindustrializzazione, geopolitica, effimero, spazio

Si comprende subito come alcune delle caratteristiche esposte sotto la voce fordismo non solo esistono ancora, ma in alcuni luoghi del cosiddetto terzo mondo, e comunque in luoghi di [frontiera](#) e di scambio, convivono nel medesimo spazio e spesso, superando contraddizioni appunto logiche e razionali, stabilendo rapporti parassitari. Ma se si vuole fare una critica a questo schema dal punto di vista di ciò che l'esperienza dell'avanguardia

ci ha insegnato, molto prima che si parlasse di postmodernità, allora non è attendibile mettere sotto fordismo la voce “significato”, e sotto **postmodernismo** quella di “significante”, quasi l’una corrente o condizione avesse decisamente preferito giocare su un termine più che sull’altro. In effetti, se ci si ricorda dell’opera artistica di Mallarmé, di Apollinaire, di Marinetti, di Pound, e di tanti altri, e poi si consideri anche, quasi durante lo stesso periodo, l’arrivo sulla scena euroamericana di Peirce, Nietzsche, di De Saussure, di Jakobson, di Husserl, e cioè della loro riflessione fondamentale sul linguaggio, allora bisognerà concedere che tale esposizione è viziata, anzi del tutto insostenibile. L’epoca postmoderna ha soltanto portato queste pratiche in basso verso il pubblico, in alto verso il virtuale.

Piuttosto, conviene aggiungere, a una nuova riscrittura di questo schema— che del resto è condizionato dalla sua data di nascita, cioè il 1989—, le categorie di “**referente**” e di “**allegoria**” dal lato del postmodernismo flessibile, e mettere “significato” e “significante” dalla parte del modernismo, perché fu all’interno del modernismo che la separazione e conseguente strumentalizzazione fra significante e significato ebbe luogo. Ecco, la teoresi generale dell’età dell’oro del postmoderno è variegata e risponde a una vasta gamma di interpretazioni non sempre collimanti o complementari. Anzi, ne vedremo altre dall’interno di discipline specifiche,⁴⁴ ma per il momento, abbiamo incominciato a comprendere che esistono anche all’interno della sinistra gravi dissensi sul rapporto avanguardia/postmoderno, o nella versione americana, *Modernity vs Postmodernity*, modernismo vs postmodernismo. Molto più articolato, e premunito per l’impatto che il globalismo avrebbe avuto sulla medesima teoresi di sinistra, fu in quegli anni Stanley Aronowitz (1988), che tra l’altro richiama l’attenzione sulla necessità di considerare l’impatto del **colonialismo**, che dovrà d’ora in avanti costituire un elemento centrale su qualsiasi discorso su come la Modernità *non* ne ha parlato, e sulla validità degli schemi disponibili per comprenderli, appunto post-moderni.

c. Jameson

Su una diversa ma poco distante frequenza d’onda si incontra

la riflessione di Fredric Jameson, il quale ne *The Political Unconscious*, ribadisce l'esigenza di ritornare a una narrazione la quale, in quanto "gesto socialmente simbolico", reiteri l'obiettivo di non dimenticare la storia umana, e la sua "lotta collettiva per disincagliare la Libertà dal dominio della Necessità" (JAMESON, 1981, p. 19). Poiché egli è diventato uno degli interlocutori rappresentativi di un postmoderno di sinistra, o meglio di una interpretazione del postmoderno proveniente da sinistra, e si faranno diversi riferimenti alla sua opera, ancor prima di alcune sue dichiarazioni dirette esplicitamente alla vita e alla **cultura** postmoderna, diamo uno sguardo alla sua teoria dell'interpretazione. Jameson apre il suo libro con il monito "Always historicize", stabilendo la classica distinzione dialettica tra due modi di procedere, la strada dell'oggetto e la strada del **soggetto**. In quest'opera, egli non tratta le strutture obiettive di determinati fatti culturali, ma si concentra sui modi e i modelli che la soggettività critica ha escogitato per parlare appunto di questi oggetti culturali. Utile *caveat*: i testi non si danno mai nella loro pristina immediatezza, per cui una "finzione organizzativa" deve partire dal presupposto della possibilità della *mediazione*, anche perché i testi ci arrivano già traboccanti di sedimentazioni varie. Il primo lungo capitolo dedicato appunto all'interpretazione si designa come un tentativo di adattare la rielaborazione di Marx da parte di Louis Althusser a una critica storico-materialista che consentisse di interpretare l'inconscio culturale non solo negli estensori di modelli interpretativi ma riconducendola all'oggetto stesso (p. 34). La nozione di inconscio non presenta problemi perché, sulla scia di Deleuze e Guattari, "l'inconscio non solleva nessun problema di significazione, ma solo problemi di uso" (p. 22), ovvero presenta istanze di effetti, di punti d'arrivo di un lavoro, di macchinazioni e transazioni varie. Ed è questa effettività che Jameson tenta di riportare all'interno della sua **ermeneutica**, onde evitare gli errori di astrazioni dei modelli interpretativi precedenti. Glossando Althusser, egli infatti ci riassume i tre tipi di causalità tipicamente adottati per letteralmente "inquadrare" il mondo. Esiste quindi la versione ispirata a Descartes (e Galileo e Newton), ossia quella meccanicistica, chiaramente limitata. L'altra alternativa si rifà al concetto leibniziano di espressione, recuperato da Hegel a riducibile all'assunto che ci sia una essenza interna la quale,

intravista in diversi elementi, fa pensare alla manifestazione dell'intero. Questa visione può slargare in concezioni addirittura spiritualiste. La terza possibilità concettuale per comprendere l'effettività, o la controprova di una causalità strutturale, ci viene offerta dalla *Darstellung*, concetto chiave della teoria marxista del valore, il cui "scopo è precisamente quello di designare il modo della *presenza* della struttura nei suoi *effetti*, e quindi di designare la causalità strutturale stessa" (Althusser in JAMESON, 1982, p. 24).⁴⁵ Jameson esamina le tre forme, e scartata la prima e forse ancora popolare perché presumibilmente risponde a facili positivismi e modelli dicotomici, e di cui non rinnega una sua pur utile "validità locale", si sofferma sulla seconda e la terza. La seconda istanza è tanto più ricca di proposte quanto maggiormente soggetta a variazioni anche considerevoli. La causalità espressiva, o la raccolta e spiegazione degli effetti sugli oggetti (incluso gli agenti sociali, ossia le persone) ha subito innescato le possibilità teoretiche di una teoria totale, benché Althusser avesse già delle riserve sulle concezioni onnicomprensive di Taine, Spengler e Goldmann. Jameson da parte sua rivede in questa possibilità espansiva del modello un gruppo di teorie della [storia](#), le quali hanno creato le premesse per una sorta di storicismo dalle

ampie allegorie interpretative nelle quali una serie di eventi storici o testi o artefatti viene riscritta in termini di qualche più profonda, sottostante e più 'fondamentale' narrativa, di una Narrativa Dominante (*Master Narrative*) che sarebbe la chiave allegorica o il contenuto figurativo della prima sequenza di materiali empirici. (p. 28)

Qui ritroviamo Hegel, Marx, Spengler e persino Vico. Ma Althusser aveva già previsto questo: "Leggo il *dictum* di Althusser: 'La storia è un processo senza *telos* o soggetto' in questo spirito, come una confutazione di queste narrative dominanti con le sue due categorie di chiusura narrativa (*telos*) e di carattere (soggetto della storia)" (p. 29). Per dare un'idea della continuità di questa propensione, egli riprende la storia dell'interpretazione allegorica della Bibbia e la segue fino al Medioevo per dimostrare che troppo spesso, in particolare nella quadripartizione classica (senso letterale, anagogico, morale e allegorico) gli elementi anche materiali di partenza si trasformano in unità interscambiabili, vanificando così anche il senso del [pluralismo](#). Di pari passo, la

versione volgare del **marxismo** che divide(va) tutto in base o infrastruttura, fondata sul modo di produzione (rapporti di produzione e forze di produzione), e sovrastruttura (che include **cultura**, **ideologia**, sistemi giuridici e strutture politiche dello stato) ha praticamente tradotto il modello allegorico antecedente in uno superficialmente scientifico, ma sempre tendente ad allegorizzare la storia delle idee o forze dominanti. E si intravede subito la tentazione teorica di procedere su questa strada. Ma Jameson inserisce qui una rettifica:

Proponiamo la seguente formulazione revisionata: che la storia non è un testo, non è una narrazione dominante o che sia, ma che, come causa assente, non ci è accessibile eccetto che nella sua forma testuale, e che il nostro approccio alla storia come al Reale deve per forza passare attraverso le sue antecedenti testualizzazioni, il suo narrarsi nell'inconscio politico. (p. 35)

L'inconscio politico assume diverse forme e per studiarlo egli adotta la riforma althusseriana di mettere al centro di tutto il modo di produzione o la struttura, da cui si diramano le altre forze o settori dello scambio. Riportate a modelli metodologicamente necessari, queste forze includono: la cultura, l'*ideologia*, il *giuridico*, il *politico*, l'*economico*, quest'ultimo suddiviso a sua volta in rapporti di produzione e forze di produzione (p. 36). Questi livelli esigono una 'semi-**autonomia**' perché spesso si spiegano solo nel contesto specifico, come per esempio nel caso del disgregarsi dell'ala stalinista nel partito comunista francese. Altro punto chiave che emerge è che in questa prospettiva, o congiuntura di quattro aree (che fanno pensare alle categorie dello spirito, meno l'estetico) l'interpretazione favorisce gli studi culturali proprio perché richiamano l'attenzione sull'intersecarsi di questi livelli d'analisi, perché adatti a rivelarci 'la struttura assente' (da non confondere con la struttura assente rivelata dalla semiotica di Eco), e perché si fondano sul *principio ermeneutico della mediazione*. Avvertiti ulteriormente che mediazione non è da intendersi in senso hegeliano, come ciò che determina una identità simbolica, Jameson introduce il concetto di *transcoding* (p. 40), ossia

l'inventarsi di un insieme di termini, o la scelta strategica (s'intende per l'interpretare) di un particolare codice o linguaggio, in maniera tale che con la stessa terminologia si possano utilizzare o articolare due tipi di oggetti o 'testi' o due aspetti strutturali della realtà decisamente differenti. (*ibidem*)

Forse si intravede già il problema in cui si incorrerà. Innanzitutto, e annunciando l'uso che dovrà fare, nelle sue letture, di modelli d'analisi esterni a forte impostazione binaria o dicotomica— Jameson, già studioso dello strutturalismo e del formalismo,⁴⁶ preferirà la semiotica di Greimas— egli oblitera il modello allegorico che si era trascinato fino a tutto l'Ottocento, sia pure non esplicitamente, e lo sostituisce con un altro sistema di coppie oppositive le quali, già di per sé legittimate solamente all'interno del sistema di origine, restituiscono al lettore-analista una grande libertà soggettiva.

Ciò sembra abilitare una variante dei Cultural Studies (vedi sotto III.2.3). Ma infatti la connessione tra oggetto d'analisi e teoria del senso dell'oggetto d'analisi ha dischiuso un abisso sopra cui solo una finzione metodologica, o se si vuole un patto di buona fede con la comunità dei lettori della sinistra, può garantire la coerenza e la speranza di intravedere un senso piuttosto che un altro nella cultura. Egli ne è consapevole, nel senso che “le mediazioni sono dunque degli accorgimenti (o delle tecniche) per l'analista” e gli consentono di cogliere la frammentazione e l'autonomizzazione delle varie aree del sociale al di là delle particolari analisi (ossia quelle che si ritrovano malgrado la separazione del politico dal religioso, dall'economico e via dicendo): “Queste riunificazioni momentanee resterebbero puramente simboliche, *mere finzioni metodologiche*, restando fermo che nella sua fondamentale realtà la vita sociale è una e indivisibile e costituisce una rete senza soluzione di continuità” (sottolineatura mia). In breve la teoria non esiste *in sé*, ma *per noi*.

Ma ecco un secondo problema: il centro, il fulcro teorico, è “vuoto”: i vari livelli di analisi, legittimati metodologicamente per far riferimento a un centro portante— modo di produzione o struttura— non ritrovano la loro legittimità in una ontologia di fondo, come sostanza o Dio o vita o [utopia](#), ma rimandano soltanto alle differenze tra di essi. Anche qui, cosa impedirebbe a un critico della metafisica come Derrida o Vattimo di dire che l'asserire che il centro della teoria è vuoto vuol dire a tutti gli effetti che si basa sull'assenza di un Essere che è già stato presente, ma che adesso appunto è solo segnato dalla [differenza](#) (o, alternativamente, dal simulacro) che fa scattare la consapevolezza di questo vuoto. E infatti, volendo praticamente

“salvare” le più agguerrite della filosofie della differenza, Jameson le assume, si direbbe, [metodologicamente](#) ma anche metaforicamente “come concetti relazionali” (p. 41). È questo un esempio di come si siano fatti salti mortali teoretici per coniugare un [marxismo](#) aggiornato e la scuola della differenza testuale.⁴⁷ Il resto del progetto segue abbastanza linearmente: si tratta dell’esigenza di inventarsi i termini per l’analisi della reificazione, della frammentazione e nella monadizzazione degli eventi della società. Il critico deve fare i conti con il venir meno di alcune classiche dicotomie come arte vs società, e dell’ausilio della dialettica. E sebbene il fatto di trovare i termini e i problemi nelle cose stesse, nel loro darsi e interrelazionarsi, sia coerente con diverse scuole d’interpretazione, non si può non notare, appunto, questo presupposto metafisico, che alla base di tutto c’è la struttura o il modo di produzione economico prima e simbolico poi. Ma se la teoria è metafisica, anche nella sua versione dopo Marx, allora lo sarà anche il metodo, come sostenuto altrove⁴⁸, e difatti nel corso del libro Jameson fa partire le sue analisi dalla modellistica semantica di Greimas, già chiamata da Eco appunto “strutturalismo ontologico”. Detto questo, e impegnato anche a riscattare alcuni aspetti dell’idea di forma organica di Lukács, l’autore dedica molte pagine a come si possa tradurre ciò in pratica esegetica. Il compito del critico consisterebbe dunque nel ricercare un *significato unitario* al quale i vari livelli e componenti dell’opera contribuiscono in una maniera gerarchica (p. 56). Ma ciò non suona come vecchio marxismo appunto alla Lukács? Ne consegue, egli asserisce, che

la missione interpretativa di una causalità propriamente strutturale darà al contrario i suoi contenuti privilegiati nelle crepe e nelle discontinuità all’interno dell’opera, e in ultima analisi troverà in una concezione di ciò che si chiamava ‘opera d’arte’ un testo eterogeneo e... schizofrenico. (p. 56)

L’opera dunque è in partenza considerata difettosa in qualche modo. Se si pensa alla schizofrenia della società attuale, l’importante consiste nel rilevare come si siano effettuate queste trasformazioni, quali palinsesti siano stati rivisitati, quali strategie attuate. Sempre rifacendosi ad Althusser, l’oggetto appropriato di studio si intravede quando l’apparenza di unificazione formale “viene smascherata come fallimento o come miraggio ideologico”. Il tentativo dunque è di poter far sì che

ogni lettura abbia come fine quello di mostrare queste due possibilità: *o il testo ha fallito, o tradito, l'unità o coerenza di una strutturazione causale, oppure si presenta come ab initio un potenziale discorso sovversivo*. Nelle sue parole:

L'autentica funzione di un testo culturale viene presentato (*staged*) piuttosto come una *interferenza* tra i livelli, come una sovversione che un livello esercita sopra un altro." (*ibidem*, corsivo nell'originale)

La forma privilegiata per questa dissonanza o disunità sarebbe l'oggettificazione dell'ideologico per mano dell'estetico. E la sua rappresentazione o *Darstellung* ne sarebbe la concrezione esterna. Non ci sono dubbi che la teoria di Jameson offre delle possibilità di analisi le quali evidenziano abbastanza platealmente come determinate forme di cultura negli ultimi decenni rispecchino esattamente quello che si voleva dimostrare: frammentazione, striduli contrasti fra produzione e consumo, eccessi retorici e stilistici, confusione e anzi addirittura mancanza di un centro di riferimento coerente anche 'flottante'. L'ironia qui consiste nel fatto che laddove le opere mostrano abbondantemente che non si dà né forse si vuole conseguire una unità o essenza o coerenza da opera chiusa, la teoria e la metodologia di Jameson sono anch'esse sprovviste di un centro semantico o ideologico, al di là di una nostralgica (e metafisica) unità che consente di determinare se un'opera riesce o meno a esporre le dette, e presunte, contraddizioni o "interferenze". L'unica certezza, sviluppata in altri interventi, è che il modo di produzione è il motore nichilistico della storia⁴⁹.

Passiamo adesso ad alcuni saggi dedicati esplicitamente al postmoderno. In *The Cultural Turn*, leggiamo in "Postmodernism and Consumer Society"⁵⁰ che all'inizio il concetto di postmoderno si poteva prestare a diventare concetto storiografico di periodizzazione

la cui funzione sarebbe di correlare l'emergere di nuove caratteristiche formali nella cultura con l'emergere di un nuovo tipo di vita sociale chiamato modernizzazione, società post-industriale, società dei consumi, la società dei media o dello spettacolo, o del *capitalismo* multinazionale. Questo nuovo momento del capitalismo si può datare dal periodo del boom post-bellico in America nei tardi anni quaranta e primi anni cinquanta, o in Francia dall'insediarsi della quinta repubblica nel 1958. (JAMESON, 1998, p. 3)

Ecco, abbiamo una datazione piuttosto precisa, che coincide con l'arrivo del testo di Daniel Bell sulla fine delle ideologie, e che forse si trova d'accordo anche, come vedremo, con i teorici della globalizzazione (vedi IV.8). Dopo aver passato in rassegna una lista di desiderata per un cambiamento anche nella vita della cultura— da parte di Robert Venturi, Philip Glass, John Cage e altri—, Jameson dà un esempio di cosa sia cambiato a livello stilistico o retorico che indichi una differenza tra [modernismo](#) e [postmodernismo](#). Il primo esempio sarebbe il passaggio dal predominio della *parodia* a quello del *pastiche*. È chiaro che entrambe si ritrovano già nei modernisti, e infatti sia la parodia sia il *pastiche* affondano le radici nella mimesi. Ora la parodia si fonda sull'attirare attenzione sulle discrepanze o le eccentricità di un originale considerato dallo stesso Jameson formalmente coerente e unico, e nell'evidenziare uno stile (che sarà magari un anti-stile) ma che rivendica un rapporto anche di segreta simpatia per l'oggetto. Ora, cosa succede quando tutta una pletora di cambiamenti sociali e culturali ci ha dato una frammentazione e una privatizzazione della cultura, una esplosione di stili e di gesta, la quasi totale dispersione di segni e manufatti e l'impossibilità di trovare un testo o artefatto che parli un *suo* linguaggio, che sia coerente nella sua eccentricità? In effetti, non ci sarà più spazio per la parodia. Non c'è più neanche la possibilità di uno spazio significativo per la *satira*, dimensione ancora aperta alla parodia. Non ci resta che prendere in esame il *pastiche*, inteso come

una parodia che ha perso il suo senso dello *humour*: il *pastiche* sta alla parodia come quella cosa curiosa, la pratica attuale di ironia blanda, sta a ciò che Wayne Booth chiama la stabile e comica ironia del diciottesimo secolo. (p. 5)

Per il resto, egli elenca altre caratteristiche, del resto in parte sottolineate anche dagli estetologici, come la *morte del [soggetto](#)*, la *modalità nostalgica* (che include tutti i film *retró* e le loro riapparizioni in forme futuristiche come *Star Wars*) e in particolare il *citazionismo* della nuova [architettura](#), che presenta delle proposte e delle soluzioni chiaramente antitetiche al freddo modernismo dell'International Style, ma con tutto un complesso di piccole idiosincrasie che rivelano una fondamentale incoerenza ed eclatanti contraddizioni. L'architettura del Bonaventure Hotel,

di John Portman, come quella del Centre Pompidou, di Renzo Piano e Richard Rogers, aspirano a uno spazio totale, un mondo completo, come se fosse una città in miniatura. Ed è così che accetta tutta una serie di citazioni e tassellature stilistiche per creare un nuovo spazio collettivo il quale, guarda caso, esiste in una struttura fortemente marcata dalle sue funzioni economiche di scambio e di consumo. La differenza fondamentale rispetto al progetto del modernismo consiste quindi nell'ostentare segni, funzioni e strutture che erano stati considerati *marginali* e che adesso, nell'intenzione di questa vena "artistica" coniugata al capitalismo, tentano di spingere il fruitore a vedere, e far credere di vedere, dei mondi (im)possibili, l'importante essendo di partecipare a questa molecolarizzazione della produzione e del consumo. Insomma, bisogna accettare il centro commerciale come piazza!

La teorizzazione di questo rapporto tra il postmodernismo e il [marxismo](#) viene esplicata in un altro saggio (pp. 33-49), in cui Jameson ritorna a rielaborare i concetti di *The Political Unconscious* appoggiandosi questa volta all'ipotesi di "una terza fase" nello sviluppo del capitalismo, e cioè dopo quella di Marx e di Lenin, la versione di Ernest Mandel, per cui egli cercherà di "teorizzare la specifica logica della produzione [culturale](#) di questa terza fase" (p. 35). Ma a differenza di quanto sosteneva nella sua opera precedente, qui Jameson è più aperto a considerare alcuni tratti salienti, come l'avvento dell'[eteronomia](#) e l'emergere di sistemi casuali (*random systems*) e di sistemi non correlati, che non consentono che si ponga come desiderabile una unità o coerenza del campo stesso d'indagine. Al massimo si dovrà abbozzare una *singularità*.⁵¹ In effetti le sue osservazioni, a molte delle quali ci riferiremo nel corso degli altri capitoli, si limitano a istanziare *i modi in cui la produzione è intimamente connessa alla varietà di manifestazioni estetiche, la caduta della distanza critica, la mercificazione di tutte le arti, l'arrivo di una classe manageriale, il sorgere di nuovi soggetti altamente instabili ma alimentatori delle varie vite di questa terza fase del capitalismo*. Per fare un esempio:

L'identifica[zione] del contenuto classista della cultura postmoderna non significa affatto che gli 'yuppies' sono diventati una nuova classe al potere, o un 'soggetto della storia', ma soltanto che le loro pratiche culturali e i loro valori, le loro ideologie locali, hanno articolato un utile paradigma culturale dominante per questa fase particolare del capitalismo. (pp. 45-46)

Per una teoria così impostata, non si può sperare di vedere in alcune esperienze della postmodernità una svolta epocale, poiché non sono previste esperienze o valori che mettano in discredito il perno della struttura (assente). Tutt'altro, si cerca solo di *descrivere* come l'attuale società, nelle sue manifestazioni che pure sono diversissime da quelle delle avanguardie storiche o di altri periodi marcati da retoriche dell'imperialismo o del [colonialismo](#), confermi che stiamo attraversando un periodo che egli chiama del "Late Capitalism". Spesso si ha comunque l'impressione che Jameson abbia, suo malgrado, contribuito alla confusione e alla sensazione che in realtà, come troppi hanno rimarcato con sottile cinismo, "qualunque cosa va bene" ["anything goes"], quasi un indifferente "tutto fa brodo".⁵² Forse perché le analisi sono viziate da un'assiomatica che riguarda l'evoluzione del capitalismo, ma il metalinguaggio e i presupposti dell'interagire del capitale rimangono "modernisti". Inoltre, gli artisti e i fenomeni che analizza e considera "postmoderni" sono sostanzialmente gli stessi che, per esempio, Charles Russell (1985) interpreta come "neo-avanguardia" all'interno di una nozione di postmodernità intesa ancora una volta in maniera teoricamente amorfa e storiograficamente imprecisa.

1.11. Il paradigma Lyotard

a. *Declinazioni*

Apparso in America cinque anni dopo la pubblicazione dell'originale francese, corredato da una prefazione di Fredric Jameson e dall'appendice "Answering the Question: What is Postmodernism?", *La condizione postmoderna* di Lyotard si rivela ancora oggi, a distanza di oltre vent'anni, capace di suscitare plauso critico e vivace dissenso. Rimane, in ogni caso, un testo fondamentale. La sua brevità è inversamente proporzionale all'ampiezza e all'estensione prospettica dell'analisi, che continuerà certamente a rappresentare un punto di riferimento nel corrente dibattito sugli orizzonti e sulla natura di questa epoca di fine millennio. Riassumendone i contenuti, si può dire che il saggio rifletta soprattutto sul lungamente annunciato declino della giustificazione metodologica che fa da sostegno alle

pretese della **scienza**— tradizionale nemica di quella che è la “narrazione” per antonomasia, vale a dire, la letteratura— e sul problema della migrazione del sapere “razionale” verso regimi non scientifici, quali la critica, la politica e la burocrazia, migrazione che tende a occupare l'intero territorio della speculazione teorica passata e minaccia di inserire ogni futuro discorso nel paradigma dell'efficienza e della performatività. *Il mondo postmoderno non sarebbe più aperto alla teoria ma soltanto alla prassi.*

Ora, se ciò che viene descritto come la “condizione” ulteriore, posteriore o, comunque, differente rispetto al progetto della Modernità, si identifica con *l'immanenza delle pratiche* (sociali, linguistiche, artistiche, politiche...) che si esercitano senza la legittimante autorità del sapere teorico, quale potrà essere lo statuto del discorso interpretativo? Sarà ancora possibile *parlare di o riguardo a* un testo A o un'opera d'arte, o una situazione socio-storica, B, al fine di stimarne l'importanza e attribuirgli un valore? Non dimentichiamo che Lyotard comincia la sua carriera partendo proprio dalla fenomenologia (1954), prima di metterne in crisi i presupposti kantiani quando volge l'attenzione all'inconscio. Ma in questo saggio Lyotard non affronta esplicitamente i problemi relativi al potere pubblico, all'arte e alla critica d'arte⁵³; tuttavia, le considerazioni riguardanti la crisi dei *grands récits* e, soprattutto, lo studio della storia del sapere, dovrebbero essere letti con attenzione per la luce che gettano sull'istituto della critica, nella prospettiva di una lezione decostruzionista diversa da quella, molto più diffusa, di Derrida, e nell'accoglimento di un'etica e di un'**estetica** che solitamente non allignano nei circoli culturali americani. Ma, prima di discutere di tali particolari implicazioni, sarà opportuno delinearne brevemente il quadro generale.

La Modernità è caratterizzata dalle “grandi narrazioni” che mirano alla legittimazione del sapere sia a livello sociale che politico. Nel primo caso, il sapere necessita di *consenso*; nel secondo, richiede l'*omologazione* di verità e giustizia (ciò che è vero viene anche considerato giusto). Un tipico esempio è costituito dall'*illuminismo*, che sostiene quel principio “umanista” in base al quale si ritiene che, grazie al sapere, l'umanità si elevi in dignità e si emancipi dall'oscurantismo. Con l'avvento

dell'*idealismo tedesco*, invece, il sapere trova legittimità in se stesso: non ha più bisogno dello stato, dell'umanità o della natura (ovvero, di un referente empirico) per definire ciò che siano lo stato, l'umanità o la natura. In questo caso, si ricorre a "un metaprinzipio che fonda contemporaneamente lo sviluppo della conoscenza, della società e dello stato nel compimento della 'vita' di un **Soggetto** che Fichte chiama 'Vita divina' e Hegel 'Vita dello spirito'" (PM 64). Una volta identificata con il gioco del sapere, la legittimazione è divenuta puramente speculativa, o indiretta, ed è persino potuta apparire *disinteressata*. L'**università** si configura, ancora oggi, come sua istituzione esclusiva. Il **marxismo** costituisce una sorta di anello di congiunzione fra queste due "**metanarrazioni**": esso rappresenta un ritorno verso le concrete condizioni storiche, un cammino in cui l'emancipazione (ovvero, l'epopea della libertà) si accompagna alla capacità di discernere ciò che è vera **scienza** da ciò che è soltanto ideologia. Tale "narrazione" si fonda sul principio in base al quale è possibile supporre che il soggetto si dia leggi giuste "non perché conformi a qualche natura esteriore, ma perché i legislatori si identificano per costituzione con i cittadini sottomessi alle leggi, e quindi perché la volontà, che è quella del legislatore, che la legge sia giusta, è sempre identica alla volontà del cittadino che consiste nel volere la legge e quindi nell'osservarla" (PM 66). Questi tre *grands récits* pongono tutti il fondamentale problema della legittimazione del sapere. Tale problema viene analizzato da Lyotard mettendo l'accento sui fatti linguistici e, particolarmente, sulle regole del gioco performativo, nel quale, come è noto, gli enunciati non sono soggetti a discussione o verifica da parte del destinatario, dato che questi "viene a essere immediatamente posizionato nel nuovo contesto creato dall'enunciazione del performativo" (PM 22). Si dà ormai per scontato che, nell'ambito della tradizione occidentale, il sapere venga esclusivamente veicolato da enunciati di tipo denotativo — ovvero, attraverso un gioco linguistico che permette al destinatario di accordare o negare il proprio assenso, e che, soprattutto, esige che il **referente** venga correttamente identificato, nel totale rispetto di una serie di regole normative e descrittive. Ma è pur vero che, nelle "grandi narrazioni" dell'illuminismo, dell'*idealismo tedesco* e del marxismo, le strategie di legittimazione degli enunciati denotativi hanno subito un notevole cambiamento, al punto che i discorsi

conoscitivi sono talvolta ricorsi a enunciati di tipo imperativo, prescrittivo e, più di recente, constativo, con il conseguente stabilimento di regole, principi e programmi — giochi linguistici giocati all'insegna dei valori, del consenso, della coerenza e della necessità assiologica, in conformità con un fondamentale presupposto teorico: “la società costituisce un insieme funzionale” (PM 24), o anche, “la società è una totalità organica, una unicità” (PM 26).

Ora domandiamoci: quali potrebbero essere alcune delle conseguenze di questa distorsione concettuale? Non più l'organismo secondo che fu teorizzato nel Settecento e nell'Ottocento, e non più una idea di funzione a base matematica o a sistema chiuso. Nel mondo postmoderno, nella realtà della telematica e dell'informatizzazione, assistiamo invece precisamente al contrario di questi ipotetici risultati della trasformazione del discorso pubblico e conoscitivo, cioè ci si appressa al tramonto della prospettiva unitaria. Non più improntato a modelli organicisti, ma ispirato alle “metaprescrizioni” della *teoria dei sistemi*, il legame sociale non può sostenere o convalidare nessun discorso totalizzante, e desiste dalla ricerca di relazioni globali ottimali, in considerazione degli esempi di legittimazione locale realizzati attraverso gli imperativi della performance: miglior rapporto input/output, acceleramento della produzione, più efficiente immagazzinamento delle informazioni: “l'enciclopedia del domani sono le banche dati” (PM 94), eguagliamento di potere e uso, infinito sviluppo dei mezzi. Sembra ormai sopraggiunta l'era della “piccola narrazione” (*petit récit*). Ma, come è avvenuto tutto ciò?

b. Torti e svolte

L'operazione compiuta da Lyotard diagnosticando e dissezionando l'endogena cancrena che—ultima malattia della Modernità e causa della sua lenta agonia—ha progressivamente svuotato il sapere dei suoi fondamentali presupposti teorici e delle sue molteplici strategie di legittimazione, non ha mancato di suscitare l'interesse dei sociologi, degli epistemologi, degli storici della scienza e degli altri esponenti delle varie discipline filosofiche. Jameson non è stato certamente l'unico a sollevare

alcune questioni riguardanti le prevedibili conseguenze che deriverebbero dall'adozione del *determinismo locale* (R. Thom) e dell'*anarchia epistemologica* (P. Feyerabend) come ipotesi praticabili, per esempio, in vista di una ridefinizione del campo sociale. Attraverso la lettura di questo libro, si scopre che il pensiero postmoderno non si è interamente sviluppato nell'alveo delle arti e della filosofia, ma ha portato avanti la propria gestazione congiuntamente al lento sviluppo socio-storico che ha trasformato la scienza in tecnologia - o, in altre parole, congiuntamente alla pressante esigenza di autolegittimazione e di fondamento che, pur iscrivendo il [metodo](#) scientifico all'interno di un gioco linguistico *traducibile*, ha, paradossalmente, *rivelato l'impossibilità di omologare teoria, etica ed [estetica](#)*. Secondo quanto dimostrano gli odierni principi della performatività locale immediata, il sapere non è più un'idea, un metasoggetto, una positività trascendente: esso non prevede alcuna *Bildung*, ma si attualizza come verità immanente (*Gestell*), come gioco composto da regole intraducibili, come *téchne* che dovrebbe essere compresa nel suo fare, nel suo presentarsi, piuttosto che venire concepita come assenza. Contrariamente a Derrida, Lyotard non crede che la nostra condizione sia unicamente esprimibile come traccia, come mero testo. Dopo aver attuato una propria [decostruzione](#) del logocentrismo (prima, attraverso la rivalutazione del "figurale" e, successivamente, attraverso l'esaltazione del "libidinale")⁵⁴, Lyotard ha cercato di evidenziare la datità del reale, la sua opacità di corpo che genera [differenza](#): in tale prospettiva, la realtà non appare più come qualcosa da leggere/scrivere, ma come qualcosa da vedere.

Questa concezione del "visibile" come empirico e concreto sapere la cui comprensione non richiede né teorie né metadiscorsi è, in buona parte, anteriore a *La condizione postmoderna*. In un'intervista rilasciata a breve distanza dall'esperienza del maggio 1968, Lyotard afferma che "tutto ciò che ha a che fare con un processo, una genesi, un passaggio dall'oggettivo al soggettivo — in senso hegeliano — deve in effetti essere rigettato come una mistificazione di carattere religioso, una fantasia di riconciliazione". Più oltre, criticando Althusser per aver privilegiato il pensiero politico e favorito il Partito Comunista, aggiunge: "la posta in gioco non è una critica di tipo meramente concettuale, ma una critica di tipo *pratico*"⁵⁵. E, in un passo

chiave, che rappresenta una possibile riapertura in direzione esistenziale (oltre che una “risposta” a quella “ansietà di influenza” così (pre)occupata da formazioni non meno storiche che astratte), Lyotard dice: “l’alienazione può essere descritta come l’esperienza di una universalità astratta; infatti, l’universale risulta estromesso dalle situazioni concrete”. Risultato: alienazione e teoria *non* paiono inclini alla conciliazione. In cambio, si avvertono gli impulsi e le possibilità di un movimento che riesce ancora a cogliere qualche segno di vita reale, qualche indizio che addita una nuova esplicazione di ciò che non può essere semplicemente ridotto a “metaracconto”. Ecco dunque che, al “necessario abbandono della dialettica marxiana”, Lyotard cerca di sostituire l’attività dell’artista, il quale, essendo diventato decostruttore, è, necessariamente, critico. Sembra infatti che,

tutte le decostruzioni, che potrebbero sembrare formalismi estetici, sperimentalismi avanguardistici ecc., in realtà costituiscono il solo tipo di attività efficace, dal momento che si trovano funzionalmente — brutta parola, sarebbe meglio dire *ontologicamente* — collocati al di fuori del [sistema](#); la loro funzione è, per definizione, quella di decostruire tutto ciò che sia pertinente all’ordine, per mostrare come tutto questo “ordine” nasconda sempre qualcos’altro, qualcosa che è stato represso. (LYOTARD, 1984a, p. 29)

Negli anni successivi, Lyotard ha ampiamente rielaborato le sue posizioni, e ne *La condizione postmoderna* (PM 29-30), il “sapere critico” appare soltanto come con uno dei molteplici giochi di legittimazione. In particolare, per il suo modo particolare di mettere l’accento sul significante, cioè vedendolo fortemente marcato dal suo codice di appartenenza (o famiglia di frasi, nel suo metalinguaggio), *Lyotard ha avviato una profonda riconsiderazione del significato*. Lo si rileva anche dall’intervista rilasciata a Devismes, dove, fra l’altro, dichiara apertamente: “ciò a cui siamo interessati è la *dimensione dell’alterità, l’alternanza*” (LYOTARD, 1984a). L’alterità viene dunque tematizzata come matrice delle infinite differenziazioni del mondo sensibile — mentre, nei primi lavori, si insisteva soprattutto sul contrasto fra registro *figurale* e registro *discorsivo*. Al pari di Derrida, Lyotard si dedica a interrogare il discorso filosofico attraverso il confronto con certe espressioni delle avanguardie artistiche, per esempio con il saggio *Freud selon Cézanne* (1973), un ottimo esempio di quella che verrà successivamente esaltata come pratica discorsiva

autenticamente postmoderna. La chiara consapevolezza del divario che distingue le proposizioni descrittive dalle proposizioni prescrittive, ovvero l'innegabile differenza delle situazioni esistenziali vissute da coloro che impartiscono gli ordini e da coloro che devono eseguirli— con buona pace della recente mistificazione narrativa che, giocando a livello di metadiscorso, si propone di evidenziare soprattutto la reversibilità dello schema, — inducono Lyotard a maturare una concezione secondo la quale la “giustizia” sociale trova sostegno in un principio di *radicale eteronomia*. Tale visione rimette in gioco una costellazione di concetti aristotelici quali la “giusta opinione” o la “saggezza del giudice”, concetti di valore pratico e contingente, risalenti all'*Etica Nicomachea*, dunque anteriori — anche se di poco — alla formulazione di quell'idea di un fondamento metafisico del “giusto” che avrebbe segnato in modo determinante il successivo cammino della storia occidentale.

Nei due saggi *Instructions paèennes* e *Rudiments paèens*, entrambi pubblicati nel 1977, viene approfondito l'aspetto della trasmissione dei giochi prescrittivi. Secondo Lyotard, *il messaggio della legge può essere percepito come istruzione, come oracolo, e, pertanto, del tutto al di fuori della tensione che si instaura fra l'autonomia della volontà e l'obbligo cogente di un'astratta, onnifondatrice visione della Verità*. Ecco che, ancora una volta, viene messa in risalto la *non-reversibilità* dei ruoli (come nel caso di insegnante e allievo), la *differenza* e non l'indifferenza del metadiscorso critico [*discerning metadiscourse*].

È infatti sintomatico che la sua opera maggiore vada sotto il titolo di *Le différend*, che tradurremo come “la controversia”, il conflitto o la vertenza, non tanto per rivelare l'ascendenza giudiziaria del termine francese (il quale, ovviamente, viene anche inteso nel senso di “comporre le *differenze*”, o “appianare i contrasti”), quanto per evitare confusioni con il termine derridiano *différance*. In sintesi, questo particolare libro si occupa dell'impossibilità di stabilire una norma universale di giudizio capace di dirimere le “controversie” che nascono fra generi discorsivi eterogenei o fra differenti “famiglie di frasi”, vale a dire, fra diversi tipi di giochi linguistici o “*metanarrazioni*”.

c. Verso il postmoderno

Il fatto di sottolineare la “controversia” ci richiama a *La condizione postmoderna*, la quale puntava in parte sulla rivalorizzazione della *pratica del significante* come una delle molteplici strategie messe in atto nel tentativo di fare allusione all’impresentabile (PS 55). Ma stiamo attenti, Lyotard non è uno strutturalista: il senso che dà alla parola *significante*, che dominava come termine metalinguistico e metacritico all’epoca, contiene un’apertura empirica e concreta, cioè il *significante* viene ricondotto alla inaggirabile connessione con una realtà di soggetti e agenti. Ora, un po’ schematicamente, *data* la situazione della *scienza*, che, avendo fallito il suo estremo tentativo di totalizzazione, si prova ora alacremenente a passare in rassegna l’imponente schieramento delle catastrofi accidentali, dei paradossi e dei paralogismi; e *dato* che il sapere, dopo aver ammesso come sola procedura legittimante la delegittimazione di ogni ipotesi che possa essere avanzata contro di esso, si ritrova continuamente auto-destabilizzato; *ebbene*, con questa serie di condizioni, il progetto del discorso interpretativo non potrà più essere quello di determinare le strutture, l’unità e la coerenza di un’opera sulla base di un rigido paradigma referenziale⁵⁶. L’interpretazione non potrà più far finta— come egli sostiene sia avvenuto nel secolo precedente — di tradurre i significati testuali nei termini di un’altra scala di valori, siano essi estetici, sociali, politici o di qualunque altra natura. L’omologia ha maturato i suoi frutti, ma la stagione volge ormai al termine, e già si profilano orizzonti alternativi. Innanzitutto, quello della *traduzione*, che dovrà essere intesa in senso ermeneutico, culturale e politico a un tempo. Ma ritorneremo su questo più in avanti. Con il sorgere del pensiero scientifico, la critica si è inutilmente sforzata di stare al passo dei tempi provandosi a mettere in gioco tutta una serie di strumenti di legittimazione presi a prestito dalle più varie discipline scientifiche. Nel corso dell’ultimo secolo, con disappunto dei molti critici che hanno faticato ad adattarvisi, tale processo ha accelerato il passo cercando di conquistare credibilità e consenso sotto l’egida di un metadiscorso finalmente capace di assicurare unità, principi e risposte soddisfacenti alle domande: “Che significa?” e “Che vale?”. Nella sua attuale situazione, il discorso scientifico si trova come in un circolo vizioso: in tali frangenti, non manifesta soltanto la propria infondatezza, ma anche il proprio intrinseco,

insidioso eppure inevitabile processo di delegittimazione, processo che, a livello ontologico, non conosce né luogo né tempo, ma che, semplicemente, opera, produce e riproduce.

A differenza di quanto si sia potuto congetturare, le prospettive del discorso interpretativo non paiono affatto cupe, né tantomeno apocalittiche. Piuttosto, sembra giusto evidenziare come il paradigma stesso, scientifico o ideologico a un tempo, inseguito attraverso i secoli non mostri altro che fantasmi, finzioni, riflessi di un gioco linguistico palesemente asservito al potere e al capitale. Dunque: interpretare non più in teoria ma in pratica, non più attraverso metalinguaggi ma attraverso *eventi linguistici*, non più attraverso dicotomie, dialettiche, epistemologie, ma attraverso *paralogismi*, *procedimenti diegetici e retorici*. Insomma, si dovrebbe cercare di formulare “ciò che sarà stato fatto”, inventando allusioni che facciano segno verso ciò che, pur essendo concepibile, non può tuttavia essere presentato (PS 59).⁵⁷

Certo, si potrebbe controbattere che la prospettiva attraverso cui Lyotard considera la tecnologia, la rappresentazione e il (dis)credito della storia risulta alquanto parziale (nell’ambito de *La condizione postmoderna* non si fa mai cenno a Foucault,) e, in effetti, l’ostentato confinamento dell’*ermeneutica* nel regno delle grandi metanarrazioni della Modernità ci fa pensare se Lyotard potrà mai essere considerato un pensatore dell’interpretazione radicale.⁵⁸ Eppure, il punto di vista lyotardiano non è mai tanto pessimista quanto, poniamo, quello di Baudrillard: *non* tutto è perduto. Metalinguaggi e capitali hanno entrambi bisogno di istituzioni e, se il sapere postmoderno ricerca regolarità governate da un “antagonismo catastrofico”, la stessa ermeneutica postmoderna può allora definirsi come “vertenza”, come disputa perturbatrice e decostruttiva sull’alterità.

¹Come ci ricorda, tra gli altri, Dick Higgins questa ‘dialettica’ ha operato da sempre a partire dal momento in cui furono fatti tentativi, dal Rinascimento in avanti, di introdurre qualcosa di sostanzialmente “nuovo” o “diverso” all’interno di una cultura stabilita o (presumibilmente) omogenea— e certamente dominante. La si vedrà in azione nelle reazioni negative al postmodernismo da parte della maggioranza degli accademici. A questo livello, la dinamica fa pensare alla *querelle* tra Antichi e Moderni, o alla polemica tra Classicisti e Romantici, e così via.

²Si vedano i vari interventi di Andreas Huyssen, Kenneth Frampton, Aronowitz (1988) e Hal Foster (1984).

³Si ritornerà su questa ideologia sotto, nella Parte IV, quando si tratta dei

Cultural Studies.

4Si veda su questo STAROBINSKI, 1977 e commento in CARRAVETTA, 1996.

5Qui non parlo solo dell'esigenza ermeneutica di ascoltare l'opera per porre la domanda, ma anche dell'ovvia materiale 'risposta' di un gruppo o una società a una data manifestazione artistica. E di cui la critica deve tener di conto. Si vedano sotto (III.6) le osservazioni di Hughes con riferimento alle polemiche suscitate dalla mostra di Mapplethorpe all'Indiana Museum of Art nel 1990.

6Su questa dialettica immanente dell'esperienza del fare arte, ragion per cui ogni vero artista è già in partenza uno sperimentatore, sono intervenuti in molti, anche perché spesso questo aspetto viene confuso con lo "sperimentalismo" come poetica operativa e militante, la quale ha di certo informato alcune delle avanguardie del Novecento. Si veda, fra gli altri, PALMER, 1977, PERNIOLA, 1971 e HIGGINS, 1989. Analoga situazione emerge con il simbolismo, chiarito da Guy Michaud. Sotto altra ottica, in breve, l'opera d'arte è *sempre* all'avanguardia, o come dice Wallace Stevens, "ogni poesia è poesia sperimentale", e come osserva HEIDEGGER, 1971, "i poeti sono sempre nell'Aperto" essendo l'arte come evento "l'ultima comunione con la Verità".

7Cfr. la famosa *Lettre du Voyant*, RIMBAUD, 1971, p. 140, che continua: "Si la cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute." È quasi contemporanea la riflessione di Nietzsche sulla necessità di pensare al di là delle imposizioni della grammatica normativa.

8D'accordo su questo, per esempio, sono De Micheli, Caws e Stephen Kern.

9Dove Modernismo, però, è inteso nel senso angloamericano e un po' più ampio di quello di avanguardia. Vedi chiarificazione sotto.

10Per un quadro preliminare, si vedano le ricche ricerche di Hadjinicolaou, De Micheli, Manfred Hardt e dello stesso Poggioli

11Si veda a questo proposito il recentissimo libro di Luca Somigli.

12Manfred Hardt aggancia i prodromi dell'avanguardia degli anni 1820 e 1830 al "desiderio" goethiano di cambiare realmente la società attraverso l'arte. Da una prospettiva diversa, anche De Micheli cita Goethe come un precursore emblematico (DE MICHELI, 1984, p. 13 *et infra*). In generale, questo ci ricorda le complementarità e i supplementi (nel senso derridiano) nascosti che sostengono l'opinione, condivisa da molti, per cui le avanguardie sarebbero in ultima istanza un "movimento romantico", o una versione aggiornata di quello che generalmente intendiamo con il termine Romanticismo (sebbene dopo esser passato attraverso la cruciale esperienza del simbolismo francese). Più in avanti vedremo come anche alcuni teorici del postmoderno lo fanno risalire all'epoca romantica, il che annulla qualsiasi valore storiografico delle differenti avanguardie, e le diverse problematiche sollevate dai postmodernisti in epoca di declino delle avanguardie (gli anni settanta e ottanta).

13Infatti, assieme e al di là dei manifesti, dobbiamo ricordare le dichiarazioni di poetica esplicita in merito alla concezione del linguaggio da parte, per esempio, di Marinetti, Pound, Klebnikov, Gertrude Stein e altri, le quali non sono tipicamente "prese sul serio" dai linguisti e critici di professione, se non in rari casi, per esempio con Jakobson che segue i cubofuturisti russi, e poi con gli estetologi praguesi.

14 Per una più ampia discussione vedi sotto, II.4.

15 Tra le osservazioni di Gramsci sulle dinamiche delle avanguardie, alcune suonano valide a tutt'oggi, e infatti, come ancora una volta alcuni critici italiani della fine degli sessanta intesero bene, ciò che è diverso con le avanguardie del periodo post anni sessanta (in Italia, Francia e Stati Uniti), ma tuttavia applicabile al dibattito postmoderno degli anni ottanta, è che gli artisti e ancor più i critici occupano posizioni di relativo potere (nell'editoria, pubblicità, fondazioni, gallerie, industria discografica ecc.) che creano e assicurano un certo consenso critico o per lo meno lo modificano e lo canalizzano in un senso desiderato o nell'altro. Ma questo supposto "potere" o comunque raggio di influenza sulla cultura in senso lato tende a diminuire negli anni novanta, come vedremo, in particolare per il mutato ambiente dopo la fine della Guerra Fredda.

16 Sia pure seguendo ottiche differenti, e ponendo in risalto aspetti particolari come il consenso indotto, lo sdoppiamento delle funzioni critiche, il silenzio, la primarietà dell'occhio, la tela bianca, il brutto, e la neutralizzazione delle richieste plateali e personali, risultano importanti varie pagine (oltre ai citati Caws, Bürger e Kern) di Calinescu, Shattuck, Wilde, Eco (1984), Jameson (1979 e 1998). Ritourneremo su alcune loro posizioni più in avanti.

17 Diane Crane osserva che nei primi anni ottanta ancora si parla di "subculture resistenti" (CRANE, 1987, p. 76) mentre riconosce che tra Greenberg e Crow si è insinuata l'idea che questo rapporto sia di beneficio a entrambe, l'arte di "punta" e la cultura popolare o di massa. Ma manca oramai il senso di protesta, e il reale diventa un immane ripostiglio. Si pensi, per esempio, ai Photorealists e ai Modern Figuratives (*ibid.*, p. 55, pp. 89 ss.).

18 Dobbiamo attendere gli ultimi anni per vedere un libro il quale, già dal titolo, segnala, confermando la nostra ipotesi, l'esigenza di andare "al di là dell'autonomia," come sostiene REISS, 2002.

19 È questa, grosso modo, la tesi di Peter Bürger, con la quale siamo concordi.

20 Vedi testo in traduzione italiana in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984, pp. 109-122.

21 Questo spunto ci dovrebbe far riflettere se sia appropriato parlare di postmodernismo in quanto fenomeno globale o sorta di *Zeitgeist*— come sembra essere il caso con alcuni dei meno interessanti saggi che sono apparsi durante gli ultimi anni— o se non dovremmo in primo luogo determinare il suo status critico, storico e concettuale all'interno delle storie culturali nazionali. Da come si presenta, il termine "postmodernismo" può apparire come un'etichetta anacronistica alla storia letteraria del mondo ispanico (dove tenderebbe a coincidere con un altro "ismo" e accostato ad altri "avanguardismi", cfr. Orlandi Cerenza), creando perplessità allo storico letterario e culturale italiano, che è obbligato a ripensare, di riflesso, alla nozione di "modernismo", che fino a pochi anni fa era un concetto sconosciuto in quella tradizione culturale (cfr. Paolo Rossi in MARI, 1987, p. 30). Ritengo dunque che sia opportuno asserire, preventivamente, che per quanto possa essere concepito come *corrente, moda, movimento artistico* che si manifesta su entrambi i lati del nord Atlantico, oppure sia solo sballottato come etichetta *metacritica* e inizialmente imprecisa, e malgrado la profonda influenza del

pensiero tedesco e parigino in particolare, il postmodernismo è nell'insieme un fenomeno culturale fondamentalmente statunitense, e sotto il profilo sociologico più ampio, angloamericano.

²²CH. OLSON - R. CREELEY, *The Complete Correspondence*, Vol. 7, 1987, p. 115.

²³Ritorneremo sull'incidenza del postmodernismo sulla narrativa americana nella Parte IV.7 e Parte V.4.

²⁴Il suo saggio "I Nuovi Mutanti" apparve nel 1965 su *Partisan Review*.

²⁵Vedremo più avanti, nel capitolo sulla fiction americana (V.4), come questa tendenza a voler includere quasi tutti a tutti i costi crea l'impressione che si voglia far di tutte le erbe un fascio: se no come come spiegare che García Márquez, Borges, Rushdie ed Eco siano tutti postmoderni?

²⁶Hassan però attribuisce giustamente un ruolo titanico a Marcel Duchamp: "in uno studio sull'evanescenza delle forme [non posso astenermi] dal menzionare gli esempi straordinari di Marcel Duchamp. Duchamp precede il cubismo, supera il surrealismo ed esprime fino alla fine gli impulsi più sottili dell'immaginazione contemporanea." (HASSAN, 1984, p. 45)

²⁷Si veda su questo argomento i miei due lavori, CARRAVETTA, 1996 e 2002, e sul quale diremo ancora nel capitolo sulla critica letteraria americana, V.1-3.

²⁸Si veda su questo la letteratura critica sul mito di Enea presente nella tipologia dell'eroe del Western, della frontiera predestinata a essere esplorata e insediata e integrata come costitutiva dell'allegoria nazionale. Cfr. J. Shields, *The American Aeneas*, 2001.

²⁹Queste riflessioni serviranno da sfondo quando esamineremo le vedute dei Continental Philosophers, IV.10.

³⁰D'accordo su questo con Andreas Huyssen: "L'avanguardia postmodernista americana, dunque, non è il solo ultimo scacco dell'avanguardismo. Esso rappresenta allo stesso tempo la frammentazione e fine di una cultura critica agonistica (*adversarial*)", cit. in FOSTER, 1983, p. 19. Cfr. anche HUYSEN, 1981.

³¹Il rimando è al saggio di Heidegger, "Costruire, Vivere, Pensare" del 1954.

³²Si vedrà più avanti come taluni di questi termini vengano ripresi, ma con maggiore spessore semantico, da critici della cultura come Bhabha e Radikrishnan.

³³Uscito in inglese su *New German Critique* 22 (Winter 1981), venne ristampato nell'antologia di Hal Foster, *The Anti-Aesthetic*, 1983.

³⁴Dietro le avanguardie sta necessariamente la stagione simbolista. Viene in mente la conclusione di "Le Voyage" di Baudelaire ne *Les Fleurs du Mal*, "Nous volons.../plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?/Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!".

³⁵Vedi HABERMAS, 1984, vol. 1, parte II, ma anche già il precedente *Legitimation Crisis*, 1973, Parte II, capp. 6-8.

³⁶Si veda il bel saggio analitico di David Ashley (1991), che tra l'altro mette bene in risalto le similarità e le differenze di Habermas con il pensiero di Foucault e di Baudrillard

³⁷Questa flessibilità di carattere metodologico verrà invocata anche dai teorici

della globalizzazione, come Wallerstein, Robertson, Appadurai e altri (cfr. sotto IV.8).

38Si veda in questo contesto Martin Jay e Anthony Giddens nella raccolta di Richard Bernstein.

39Andreas Huyssen, "The Search for Tradition: Avant-garde and Postmodernism in the 1970's" pubblicato originariamente su *New German Critique*, 22 (Winter 1981), e citato da Martin Jay in Richard Bernstein, *Habermas and Modernity* (1985, p. 135).

40Sul complesso rapporto che Habermas ebbe con Adorno e Horkheimer, si veda HOHENDAHL, 1985.

41Si veda su questo l'analisi di Wolfgang Iser, che richiama l'attenzione sulla esigenza habermasiana di inquadrare il tutto in una 'unità' teoretica. Per Iser questa unità, sia pure idealizzante, può solo incarnarsi nell'arte: "Mentre Crono mangia i suoi figli, le figlie dell'arte rimangono in vita." (1990, p. 217)

42Più avanti, Harvey cita da un saggio di Douglas Crimp in cui però si può notare la contemporanea presenza di processi culturali moderni e postmoderni: "Abbiamo visto negli ultimi anni il quasi completo takeover del mondo dell'arte da parte di interessi corporativi. Checché fosse stato il ruolo del capitale nell'epoca moderna, l'attuale fenomeno è nuovo in virtù della sua diffusione. Le corporazioni sono divenute i più importanti patrocinatori dell'arte. Finanziano grandissime collezioni. Spesano le maggiori mostre di musei... Le corporazioni comprano a poco e in quantità e puntano sull'ascesa del valore dell'artista... Ritornare a dipingere e scolpire in maniera tradizionale significa rientrare nell'ambito della produzione di prodotti-merce, ma vorrei ricordare che se tradizionalmente l'arte ha posseduto uno status di merce ambiguo, adesso non ci sono dubbi sul suo status" (Crimp, citato in HARVEY, 1990, p. 62).

43La citazione continua con un riferimento allo Benjamin di "L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità meccanica", ora in BENJAMIN, 1968.

44Vedi sotto Parte IV.

45Vista la complessità di questo concetto, aggiungo alcune righe di Althusser: "La struttura non è un'essenza al di fuori dei fenomeni economici, che arriva e cambia il loro aspetto, forme e relazioni e che ha un effetto su di essi proprio perché è causa assente... al contrario, [l'assenza della causa] è la forma stessa dell'interiorità della struttura, in quanto struttura, nei suoi effetti. Questo implica quindi che gli effetti non sono fuori della struttura, che non pre-esistono all'oggetto, elemento o spazio in cui la struttura si trova a lasciare il suo marchio; al contrario, implica invece che la struttura è immanente nei suoi effetti, una causa immanente nei suoi effetti nel senso in cui Spinoza usa questo termine..." (*ibidem*).

46Si veda il suo giovanile libro, *The Prison-House of Language* (1972).

47Si pensi per esempio al brillante libro di Michael Ryan che tentava appunto di descrivere — senza però riuscirci, almeno secondo chi scrive — le connessioni profonde tra decostruzione e marxismo, prassi critica che ritroviamo anche dietro alcune riflessioni della Spivak.

48Su questo punto si veda CARRAVETTA, 1996 e 2009.

49Sull'evoluzione del pensiero critico di Jameson, si veda adesso il recentissimo libro di Marco Gatto.

50Una prima stesura di questo saggio apparve nell'antologia di Hal Foster, 1983, pp. 111-125. Ma citeremo dalla versione del 1998.

51E questo obiettivo lo guiderà attraverso decine di letture negli anni novanta, per culminare nel suo recente libro intitolato appunto *A Singular Modernity* (2002).

52Come nel caso di Habermas, sopra, e di Lyotard, sotto, la lista dei critici e degli obiettori a talune posizioni di Jameson è ormai troppo lunga per tentare di riportarne, in questa sede, anche alcuni esempi. Cfr. il già citato Gatto.

53Fra le opere di Lyotard che si occupano esplicitamente di arte, si veda: *Des dispositifs pulsionnels* (1973a), *Discours, Figure* (1971), *La pittura del segreto* (1982a), e "La peinture et la philosophie à l'âge de leur experimentation" (1982b). Le traduzioni dei testi lyotardiani da cui citeremo sono: *La condizione postmoderna* (1985), che abbreviamo con PM, e *La pittura del segreto* (1982), che abbreviamo con PS. Per una lettura ravvicinata dell'altra grande opera di Lyotard, *Il dissidio* (tr. it. di A. Serra, Milano: Feltrinelli, 1985), si veda CARRAVETTA, 2002, pp. 194-219.

54Vedi *économie libidinale* (1978) e LYOTARD, 1973b (trad. it. 1979, con prefazione di Gianni Vattimo).

55Cfr. LYOTARD, 1984a, pp. 19-33. Il testo, dal titolo "Sur la théorie", è un'intervista rilasciata a Brigitte Devismes apparsa la prima volta su *VH 101* (estate 1970).

56Ciò a corroborare le nostre riserve nei confronti della teoria dell'interpretazione di Jameson, nel capitoletto precedente, a p. 102.

57Si intravedono i primi semi di quell'estetica postmoderna che dieci anni dopo maturerà nella mostra parigina *Les Immatériels*.

58Sembra che Lyotard sia molto interessato all'aspetto *tecnico* dei passaggi da un regime a un altro e della selezione delle possibili strategie discorsive (come nei casi in cui l'oratore deve decidere se pronunciare una frase prescrittiva o una frase deliberativa), ma non sembra altrettanto interessato a ciò che tali scelte comportano in termini *etici* (almeno, nei termini dell'etica tradizionale). Lyotard si ferma sulla soglia dell'applicazione ermeneutica dei principi della *phrónesis* (quali sono stati elaborati, per esempio, da GADAMER, 1960, 1963, e 1977), ma si astiene dall'addentrarsi su tale terreno a causa della più volte ribadita ripulsa (motivata da critiche radicali) di quelle famiglie di frasi che prendono il nome di *Verstehen*, Interpretazione, Coscienza, Storia..., le quali, come abbiamo già avuto modo di osservare, vengono tutte relegate nella soffitta dei Grandi Metaracconti della Modernità.

2. EXCURSUS. UNA VERSIONE 'ESTERNA' AL

DIBATTITO: JEAN GEBSER

Un testo importante che utilizzeremo per offrire una visione ancora più onnicomprensiva e radicale del postmoderno è il poco noto libro di Jean Gebser *Ursprung und Gegenwart*. Affrontando il problema dal punto di vista dell'emergenza storica della coscienza lungo l'intero scibile della conoscenza, e profondamente preoccupato delle intrecciate fasi e funzioni della memoria e della temporalità nella coscienza interpretante, Gebser isola cinque aspetti della nozione di struttura. Questi sono: L'*Arcaico*, il *Magico*, il *Mitico*, seguiti, nel mondo occidentale, dall'ascendenza della struttura *Mentale* e infine, campeggiante all'orizzonte, dalla struttura *Integrale*. Ciascuno è studiato in termini di categorie di base, come la relazione [spazio](#)/tempo, essenza, proprietà, forme di manifestazione, azione dell'energia, evidenza organica, forme di pensiero e di espressione che li caratterizzano, e paradigmi sociali e psicologici che ne derivano. Volendo selezionare una parte dei diciassette riscontri evidenziati da Gebser alla fine del suo libro principale, potremmo schematizzare così:

STRUTTURA	FORME DI ESPRESSIONE	RELAZIONE SPAZIO-TEMPO	
		a) <i>Dimensionamento</i>	b) <i>Prospettività</i>
Arcaica	-----	Nessuna dimensione	Nessuna
Magica	Immagini incise	Una dimensione	Pre-prospettica
Mitica	Mitologema: dei, simbolo, misteri	Due dimensioni	Non-prospettica
Mentale	Filosofema: Dio, dogma (allegoria, credo), metodo	Tre dimensioni	Prospettica
Integrale	Eteologema: di- vinità, <i>synairesis</i> , trasparenza	Quattro dimensioni	A-prospettica

Se ci volgiamo alle forme di pensiero a cui ciascuna di queste strutture di pensiero ha dato origine o da cui è riconosciuta (storicamente, teoricamente), abbiamo ancora un altro luogo di accesso alla questione del postmoderno:

STRUTTURA	FORME DI COMPrensIONE E PENSIERO			
	a) Base	b) Modo	c) Processo	d) Limiti
Arcaica	-----	originario	Presentimento	Condizionati
Magica	Empatia, identificazione, udito	Pre-razionale: pre-causale analogico	Associativo, analogizzante, simpatetico, intrecciato	
Mitica	Immaginazione, espressione, contemplazione, voce	Irrazionale: non-causale polare	Ricordo interiorizzato, contemplazione, parola manifestata, espressione	Legati alla temporalità
Mentale	Concettualizzazione, riflessione: vedere, significare	Razionale: causale, diretto	Speculazione proiettiva: pensiero prima oceanico, poi paradossale, infine prospettico	Limitati
Integrale	Concrezione, integrazione: trasparenza "veritativa"	A-razionale: a-causale, integrale	Integrante, raffigurante, trasparente	Aperti, liberi

Lo schema è ricco e può esser fonte di una gran varietà di commenti, tra cui segnaliamo la possibilità che l'ultima categoria, *il mondo aprospettico* sembra aver abbandonato— finalmente!— ogni pretesa verso la totalità e promette adesso un ambito sconosciuto e anche infinito di movimento e mutamento: infatti può leggersi come *impianto interpretativo dinamico per un'idea della Postmodernità, o della sua continuazione, nel XXI secolo*⁵⁹. Gebser è ovviamente consapevole delle grandi rivoluzioni artistiche portate avanti, per es., da Busoni e Stravinsky, o da Braque e Picasso, ma anche— e questo prima che diventasse attuale— della sfida concettuale posta all'eurologocentrismo dalle filosofie e dalle culture non-europee. Inoltre egli addita l'emergenza di una consapevolezza scientifica radicalmente nuova — specialmente in matematica, fisica, biologia, e psicologia— così

come prospetta un dialogo mutuamente fecondo tra filologia e storia, arte e filosofia (GEBSER, 1985, p. 13). È questo il motivo per cui egli è praticamente costretto a reinventarsi la medesime categorie attraverso le quali interpretare la nostra epoca, puntando, come si è visto, su assiomi basilari, come il tempo, lo [spazio](#), e forme pre-conscie di tipo quasi junghiano, come l'immagine mentale, integrativa, mitica e magica che la maggior parte delle nostre discipline post-secolo XIX avevano spazzato via. In questo senso, egli tenta una filologia filosofica, o se vogliamo una [ermeneutica](#) generale della [cultura](#).

Per Gebser, la filologia non è esclusivamente ricerca basata su manoscritti, ma un'acutezza linguistica che si confronta con le più aggiornate teorie del XX secolo, accoppiata a un'interpretazione creativa delle etimologie. Tra i gruppi di radici di certi morfemi dell'Indo-Europeo, un posto preminente è occupato dal campo semantico ed ermeneutico del Sanscrito /*mukas*/ e i suoi derivati nelle tradizioni greca e latina: *mythos*, ci ricorda, è *mytheomei* e significa "discorrere, dialogare, parlare"; la sua radice, /*mu*/-significa "suonare." Scrive Gebser:

Ma un altro verbo della stessa radice, *myein*— ambivalente a causa di una sostituzione di una 'u' breve— significa 'chiudere,' specialmente chiudere gli occhi, la bocca, e le ferite. Da questa radice abbiamo il sanscrito /*mukas*/ (con la vocale lunga), che significa 'muto, silente,' e il latino *mutus* con il medesimo significato. Esso ricorre in Greco nelle parole *mystēs*, 'il consacrato', e *mysterion*, 'mysterium', e più tardi, durante l'era cristiana, diede l'impronta particolare al concetto di misticismo: contemplazione muta a occhi chiusi, cioè, volti verso l'interno. (p. 65)

Egli prosegue osservando che le apparenti contraddizioni— che erano espresse storicamente dalla tradizione esoterica, che leggeva i miti come linguaggio del silenzio, e dagli evoluzionisti, che riconoscono solo "l'orientamento" (secolare-scientifico) "essoterico" votato al progresso"— tradiscono una comunione necessaria e più fondamentale di questi opposti impulsi. Soprattutto la radice greca *mēnis* (rabbia, coraggio, derivata da *menos*, decisione, potere) è legata al latino *mens* con la sua complessa costellazione di significati, che coprono un campo che va da intenzione a pensiero a comprensione, e anche deliberazione, disposizione e immaginazione (p. 75). Di certo è una figura critica ricca per inclusività di percorsi interpretativi. Sfruttando il potere gnoseologico delle figure, Gebser ci fa

pensare alle implicazioni sorte dal fatto che questa stessa radice è incorporata nei nomi (dal Pantheon greco) di Prometeo, Hermes, Minerva (e addirittura il suo equivalente etrusco, Menerfa). Importante per la nostra posizione critica è lo studio del latino *cur*, che nella sua origine greca contiene la base del nome Hermes:

Ciò che è peculiare al suo status di guida delle anime è il moto circolare: parlare e dare, l'accompagnare le anime fuori come dentro la vita— motivi riscontrabili nella radice *qer*. *Misura, direzione e giudizio competono a Hermes*, e sono espressi dalla radice *ma:me* nella sua forma latina, *Mercurio*, dove entrambe le radici proprie sembrano essere presenti, sebbene in ordine inverso: *mercur!* (p. 553; sottolineatura mia)

Queste ricostruzioni linguistiche intese a evidenziare la significazione polivalente del mito e della mitologia sono perciò già filosofia, poiché intendono chiarire e dare una struttura intellettiva.⁶⁰

Sembra perciò quasi un'incoerenza che egli ponga l'**allegoria** come forma d'espressione per la Struttura Mentale, che secondo lo schema è riconducibile a una matrice tri-dimensionale, cioè quella paradigmatica della prospettiva moderna. È quella che altrove⁶¹ ho chiamato *l'allegoresi semiotizzata* che va da Dante ai Romantici, e in verità è coerente persino con la nozione lyotardiana delle **metanarrazioni** della Modernità (**ideologia**, **scienza**, idealismo trascendentale) o con la convinzione di Paul de Man che la critica non possa essere altro che l'allegoria di una lettura impossibile.⁶² Ma per lo scrivente, l'allegoria è sia l'espressione appropriata di ciò che Gebser chiama la Struttura Mitica (cronologicamente e psicologicamente anteriore al pensiero prospettico, o dell'epoca della ragione), sia il solo fondamento del linguaggio *tout court*, in quanto espressione nascosta e partecipazione metaforica. Questa possibilità, infatti, si accorda bene con gli ulteriori tratti delineati per la forma dell'espressione e del pensiero della Struttura Integrale, che ben può servire come forma critica del postmoderno capace di sopravvivere alle stesse definizioni univoche o parziali del postmoderno che abbiamo incontrato finora. In particolare, e per rimanere nell'ambito di questa ricerca, le osservazioni preliminari sul "corpo" fornite da Gebser sono rilevanti per il discorso sulle avanguardie e la loro relazione con la Postmodernità:

Ogni corpo, concepito spazialmente, non è altro che tempo solidificato, cristallizzato, sostantivato e materializzato, che richiede la formazione e la solidificazione dello [spazio](#) per potersi mostrare. Lo spazio rappresenta un campo di tensione; e a causa della sua energia latente è un agente dell'energia critica e viva del tempo. Così entrambi i principi energetici, la latenza dello spazio e l'intensità del tempo, sono mutualmente dipendenti. Quando formuliamo questo pensiero prima della discussione, è per sottolineare l'importanza basilare accordata al presente, poiché sia lo spazio sia il tempo esistono per le capacità percettive del nostro corpo solo nel presente tramite rappresentazione. La *presentazione* o il rendere evidente nel disegno di Picasso ("Disegno" 1926) divenne possibile solo dopo che egli fu in grado di attualizzare, cioè di portare alla coscienza, tutte le strutture temporali latenti in lui (e in ciascuno di noi) durante il corso dei suoi trent'anni precedenti di pittura in una varietà di stili più originari. (p. 25)

Si è tentati di parlare di "totalità" della coscienza, ma non c'è pericolo di ricadere in categorie concettuali monolitiche e definizioni restrittive. Gebser individua un impulso escatologico in Heidegger (p. 402 *passim*) ma prosegue per rivendicare il suo ruolo cruciale nel periodo di transizione dall'"Età della [Ragione](#)" alla "Coscienza Integrale": "È sintomatico che nel suo [di Heidegger] tentativo di 'chiarire' l'Essere come un modo di relazione, egli parli di trasparenza che appare e non che vive, di cui si fa esperienza o si dà rappresentazione" (p. 409). Nondimeno, dopo un ripensamento delle molte ambiguità dell'esistenzialismo, egli ne recupera la *tensione filogenetica*:

Il nostro concetto di *sistasi*, che insieme a quello di [sistema](#) rende possibile la *sinèresi*, può essere considerato come un *trasferimento terminologico* della nozione fenomenologica dell'intuizione di interconnessioni essenziali" (p. 409; sottolineatura mia).

Col trasferimento terminologico avviene anche il trasferimento concettuale, per analogia. In un certo senso, Gebser è propenso a mantenere in vita un'abbondanza di ipotesi e le molte false partenze che costellano l'Epoca Moderna, ma può fare così solo restando fedele alla sua nozione dell'*origine sempre-presente*, una forza generatrice mossa da se stessa. Potrebbe far pensare al *nous* di Eraclito, o all'eterno ritorno del [divenire](#) di Nietzsche. Vedremo come questa tesi generale, assumendo la nozione gebseriana dell'aprospectico, si ripromette di andare al di là o comunque alterare la scoperta già rivoluzionaria di Nietzsche della natura prospettica della vita e interpretazione umana.

⁵⁹In ogni caso da rapportare concettualmente ad alcune voci tipiche della

distorsione orwelliana, di cui sopra nell'Introduzione, e su cui ritorneremo in conclusione del volume. Su Gebser si vedano gli interventi raccolti in KRAMER, 1992, e gli scritti (un po' tendenti al misticismo indiano) sul sito della Jean Gebser Society.

⁶⁰Nel caso di alcune di queste “parole chiave”, per usare il termine di Raymond Williams, l'approccio di Gebser produce risultati non molto distanti dalle ricostruzioni filologico-filosofiche effettuate, per esempio, da Vico, Heidegger (1971, p. 149 *et infra*), Benveniste (in buona parte degli interventi di *Problemi di linguistica generale*) e da Whorf.

⁶¹Vedi sotto CARRAVETTA, 1987 e 1991.

⁶²Vedi sotto Parte V, 4, capitolo dedicato alla critica demaniana.

3. COME DOVREBBE INTENDERSI IL POSTMODERNO (1991)

Se una “frattura” storico-concettuale fosse richiesta per segnalare l'avvento del postmoderno— un evento che, per lo storiografo come per il biografo, sia “metodologicamente” (o anche pedagogicamente) paragonabile alla peste del 1348, alla traversata del 1492 verso il Nuovo Mondo, alle osservazioni telescopiche del 1609, alla Rivoluzione del 1789, allo scoppio della “Grande Guerra”—, ecco, suggerirei il 6 agosto del 1945 (lancio della bomba atomica su Hiroshima), come già aveva acutamente osservato Arthur Koestler a metà degli anni settanta. La ragione dietro questa scelta consiste in ciò: *per la prima volta è accaduto che il genere umano, o piuttosto gli uomini* (nella società fallocratica, mi riesce difficile figurarmi le donne vicine a quei tristemente famosi “bottoni”), *hanno avuto, e sfortunatamente ancora hanno, la possibilità di annientare non solo un altro esercito, provincia o nazione, ma l'intera razza umana*. Pensiamoci un po': fino a oggi le guerre ci sono sempre state, come ci ricorda la storia tramandata e non, e per la quale una “ragione” (politica, antropologica ecc.) o legittimità di qualche sorta è sempre stata trovata allo scopo di “spiegare” la violenza individuale, di gruppo, e quella istituzionalizzata. In verità, gli esseri umani hanno sempre avuto a che fare con disastri (terremoti, eruzioni vulcaniche, valanghe ecc.). Inoltre ci confrontiamo e ci regoliamo in svariati modi, come la storia insegna, con la violenza “locale” o “particolare”. Ma oggi, nella nostra vita attuale concreta e apparentemente per un periodo non facilmente precisabile in futuro, le proporzioni di questa svolta sono al di là dell'intelligibilità. Bisogna insomma che ci si domandi, facendo eco ad Adorno e Sartre: dopo Hiroshima, dopo Auschwitz, come si può fare filosofia? Quale legittimità per la critica? Non è forse l'intellettuale, il pensatore, obbligato a ritornare *ancora una volta* alle questioni di base delle sue credenze e delle metodologie adottate per indagare eventi che hanno dell'assurdo? E anzi, di

fronte all'Olocausto, non c'è parola possibile o attenuante che possa cantare le lodi e i progressi del genere umano senza un profondo senso di disagio. Disagio che forse sotto sotto connota il *feeling* dell'epoca postmoderna?

La nostra ricerca dimostra che, tuttavia, a partire dall'arte, e poi in filosofia e nelle scienze, l'ultimo mezzo secolo ha visto un nutrito gruppo di pensatori di varie ascendenze critiche porsi precisamente queste domande: cosa significano, oramai, nozioni quali essere, esistenza, civiltà, cultura, educazione, arte, valore, la vita stessa? E quindi: non potrebbe essere il postmoderno, a un tempo integrazione e superamento dei migliori esiti (o peggiori crisi) dell'esperienza dell'arte e del pensiero della Modernità, il campo entro cui, sull'orlo della fine del secondo millennio, si rimettano in circolazione forme di analisi adeguate a un *dopo*, stranissimo e incerto quanto si voglia, comunque non così legato a moduli dicotomici, agonistici, conflittuali, e quindi violenti e prevaricatori? Perché questo sarà uno dei temi costanti di questa ricerca: mettere in evidenza come una grande proporzione degli stessi teorici del postmoderno hanno continuato a intendere i tempi della fine del millennio per via di metodi logici dualistici, cartesiani, e dunque assumere come necessarie o invalicabili le polarità o antagonismi o inconciliabilità tra due posizioni.

Lo schizzo preliminare della nostra concezione della postmodernità (o epoca postmoderna), e che si applica prevalentemente ai nostri tempi a partire dalla seconda guerra mondiale, riguarda uno *stato d'animo*, un'*atteggiamento* e una *dimensione immaginaria*, e non (o almeno oltre e al di là di) una o qualche corrente, movimento, strategia critica (o artistica), o anche la *prossima* tappa nella lunga fila di probabili etichette che il nostro imperativo storico-teologico richiede.

La postmodernità è o ha inteso essere prima di tutto una messa in questione di tali categorie teleologiche e eurologocentriche nel definire la realtà e nel delimitare il pensiero (sia *a priori* o no), e il *desiderio* di un cominciamento che vorrebbe evitare di considerare il nostro periodo storico come superiore a un altro, un'avanguardia come "migliore" o più "autentica" di un'altra, un dominio etnico e/o sociale come "al di sopra" di un altro, o una corrente critica come minaccia o negazione di un'altra. Questo parrebbe abbastanza semplice, ma sicuramente non è

semplificistico, perché richiede un notevole stravolgimento di forme di pensiero e di azione profondamente radicate nella memoria dell'Euroamerica. Diventa cruciale capire che *questo* aspetto della Modernità è il vero “progetto non concluso”, un’investigazione che non è sufficientemente “compiuta” da poter evitare un confronto con il nichilismo, l’etica e l’idea di soggettività.

Tutto questo non è eclettismo— un’accusa scagliata contro le varie avanguardie subito dopo la loro prima comparsa perturbante sulla scena culturale, e recentemente impiegata ingannevolmente per parlare di “postmodernismo”—, e neppure è un esempio di una volizione saltuaria, solipsistica (o, di converso, scettica), che nasconde efficacemente soprattutto l’indifferenza borghese. Piuttosto, stiamo parlando di un *sincretismo operativo* che dovrebbe consentire un confronto con le innumerevoli variabili e incognite dell’esistenza e la diversità delle espressioni culturali, sociali ed etniche, astenendosi nello stesso tempo dalla pretesa di legittimare una sola forma di discorso da farne un assioma (*ergo*, di totalizzarlo). In altre parole, come è stato detto più volte, non dovrebbe essere una scelta tra *uno dei due* corni di un problema o senso, ma la possibilità di *entrambi/e*. Una posizione simile si può illustrare meglio se esaminiamo prima alcune delle “scoperte” o dei principi basilari dei vari postmodernismi sia come sentieri liberanti sia come vicoli ciechi del moderno sulla strada di una nozione riconcettualizzata del postmoderno.

L’esplosione dei media, il fallimento del villaggio globale, l’ascesa delle multinazionali e l’insediarsi molecolare del *capitalismo* elettronico durante gli ultimi trent’anni, l’impatto da “nichilismo negativo” della televisione come qualcosa che produce e ricicla “residui”, immagini e situazioni inutili, creando “escrementi” (Kroker e Cook): tutto ciò è stato messo in risalto da molteplici osservatori, e a un’analisi approfondita rivela che la nozione di *ragione* ha sempre portato con sé la possibilità del proprio rovescio, ossia la follia. Si potrebbe dire che dal 1945 abbiamo vissuto una diversa follia da quella che l’ha preceduta (Modernità, modernismo). Questa nozione di Postmodernità è allora chiaramente “epocale”. Più concretamente, a livello epistemologico, le varie “crisi” della razionalità e della

legittimazione teoretica hanno generato quello che Lyotard (vedi sopra) identifica correttamente come una proliferazione di “giochi linguistici” dove ciò che si cerca oggi è, per paradosso, non più la Grande Metanarrativa— le “grandi bugie” [*tall tales*] come le definisce Arac— ma l’instabilità, i determinismi locali, le “bugie pietose”, la cooptazione dell’incognito e del futuro. Questa nozione dell’epoca postmoderna, poi, vorrebbe interrogarsi sul quesito se la *storia* (o meglio, la Storia) sia dopo tutto necessaria, specialmente nel momento in cui diventa sempre più ovvio che essa tende a coincidere con il racconto (nel senso della narrazione a cui hanno alluso, in modi diversi, Ricoeur e Hayden White)⁶³ e che, in molte società non occidentali o nelle civiltà “minori”, è praticamente assente — il che non significa che queste non posseggano una cultura, una memoria, un senso della comunità e una dimensione “mitopoetica” del loro “mondo-della-vita”; è solo che la *nostra* idea occidentale di storia è ontologicamente altra, incompatibile con quella praticata negli altri continenti (vedi sotto, Parte IV, 8), se non in termini conflittuali.

La Postmodernità non “esiste” simultaneamente dappertutto sulla terra, anche se, come vedremo, si potrà parlare di postmoderno e *globalizzazione* nella misura in cui opere ed eventi culturali partecipano di qualsiasi *economia* simbolica o di scambio. In data 1990, ciò che tentiamo di descrivere riguarda quesiti e possibilità di ricerca, alcune delle quali devono essere ancora formulate. E anzitutto riguarda il gioco del Significante, che è il grande esito delle varie avanguardie e sicuramente l’arma principale degli schemi critici più demistificanti, brutalmente precisi e, generalmente, ben accettati. Ma non basta: tutto ciò ha esaurito il suo compito, qualcuno direbbe “la sua funzione storica”, e con la *decostruzione* ha quasi raggiunto la propria *impasse*... ossia il suo auto-superamento nelle glossofagia narcisistica. Il fatto è che i settori estetico, critico, e politico della nostra comunità hanno dispiegato e sfruttato così intensivamente i modi di spiegazione-comunicazione-rivoluzione come *calligrammes*, *parole in libertà*, *coup des dè*s e *Zaum* al punto che oggi sono diventati semplicemente strategie *pubblicitarie* automatiche, altamente tecnologizzate, cognitivamente e politicamente *neutre* (se questo fosse possibile e non si volesse unire valore *morale* a queste procedure). L’avanguardia artistica è l’unico dominio dell’industria della pubblicità, o di

programmazioni come Mtv, uno spettacolo sgargiante che esorcizza la volontà di dimenticanza richiesta per lo sviluppo senza impedimenti del divertimento e per le capacità autorigeneranti del capitalismo avanzato.⁶⁴

Più specificamente, la Postmodernità è diversa dall'epoca delle avanguardie per la volontà di separarsi dalla produzione simbolica del significato (Baudrillard). La Postmodernità si caratterizza per il *modo d'inclusione* piuttosto che per il principio d'esclusione, per l'*eterogeneità* invece che per l'omologia e *autonomia*. L'età postmoderna è aperta soprattutto all'*allegoria* come uno dei modi più attuabili di essere-nel-mondo, che consente di parlare con e intorno a quell'Altro— gli *altri!* — per il quale, per i quali, non esiste la libertà di linguaggio, o accesso a un codice specifico, o non può essere articolato, ma che tuttavia insiste nel restare in pieno controllo fenomenologico (che vantaggio c'è a negare "l'intenzione"?) dei mezzi materiali e pratici (limitazioni, margini, sentieri) con cui lavorare. Ma questa allegoria non deve essere concepita come un paradigma fondato teoreticamente, e perciò centralizzatore ed esclusivo, o come un vuoto tropo "retorico": non è un ritorno all'antica "allegoresi" medioevale, per la quale si tratterebbe di sospendere il significato e tentare di ricondurre i significati indicibili o poco-compresi a qualche Valore organizzante e gerarchicamente Supremo. L'allegoria indica qui un *modo di pensare* che dovrebbe permettere un processo narrativo per mostrare possibilità di senso non ancora codificate— in quanto *Significati*— come potenzialmente dialogiche e orientate a una fusione (sia pure idealizzata, sia pure da concetto-limite) di Essere *ed* esperienza. Quelli che insistono sulla "materialità del significante" (Ulmer) misconoscono la sua derivazione avanguardistica, non vedendo che lo stesso lavoro di Derrida è in parte una versione filosofica delle avanguardie artistiche (basti pensare ai suoi rapporti stretti con *Tel Quel*), e che radicalizzando — sulle tracce di Nietzsche e Heidegger — alcune delle più basilari premesse della razionalità moderna egli ha portato del tutto il pensiero a confrontarsi con il suo vuoto narcisistico.⁶⁵ Qui l'allegoria non è il "plusvalore" della scrittura: è la visione di Borges, l'allegorizzazione dell'ironia!

Ma, come vedremo a più riprese nel corso dei capitoli che seguono, l'allegoria non è solo il linguaggio della rovina

(Benjamin), ma anche, e più fondamentalmente, il discorso fondante delle società (Vico), l'evento del discorso in cui la conoscenza (simbolica, metaforica), la storia (come mito, narrazione), e l'esser-ci (ontologia) partecipano *simultaneamente* al dialogo tra gli umani e la società: perché sempre si raccontano storie e favole a un qualcun altro "realmente esistente". Soprattutto, questo permette il recupero dell'essenza temporale del discorso (anche estetico) e perciò l'apertura alla temporalità (la storia?) del discorso intellettuale, aggirando e cortocircuitando *il non-tempo e il non-luogo dell'ironia* (un "troppo civilizzato" come lo chiama Vico, il lato sfacciato della ragione impotente sull'orlo della "barbarie"). Che tipo di *postmodernismo* della resistenza" vale la pena di adottare se ci limitiamo a giochi di parole risibili, facile ironia, sarcasmo risentito, false parodie della sofisticazione già iperreale, molecolare, pragmaticamente preventiva del video-capitalismo, vuote maschere piccolo-borghesi agitate senza posa, e via di seguito? Non è preferibile parlare di etica invece che di (o almeno *prima di*) politica? Non sarebbe più in sintonia con l'altro non-detto dell'esistenza, dimenticato (sublimato o ancora manipolato dall'esterno), reinventare via via i motivi del sociale, in altre parole, reinvestire nel retorico in quanto luogo dell'evenienza di uno scambio esistenzialmente pertinente e interessato, pluricentrico?⁶⁶ Pensare il linguaggio stesso? Dato che la teoria dell'arte è praticamente morta (Burgin), che la critica letteraria continua a prendere in considerazione la parodia narcisistica auto-eclissante (la decostruzione americana), che l'epistemologia abbisogna di un diverso (antropologico) fondamento (Taylor), sembra quasi più salutare "resistere" senza prendere parte a *quel* gioco (una mossa nietzschiana, certamente).

Ritirarsi, radunarsi nel ricordo, mettere insieme, partecipare, intervenire: *questo* è creare un evento di significato, un affidarsi a ciò che ha bisogno di essere pensato veramente, un ri-pensamento della cultura in quanto co-esistenza degli umani. Ciò che importa perciò non è il collage e l'avanguardismo tardivo ma il gioco (cfr. FINK, 1960; VATTIMO 1985c; SAVIANI 1998), non una continua chiacchiera ipercritica e autodistruttiva, ma un resoconto portatore di fiducia che punti anzitutto a una situazione dell'Essere, a un'esperienza dell'esser-ci che dovrebbe solo richiamare e attrarre spontaneamente quell'altro significato (l'ascoltatore-osservatore-lettore) verso la comunicazione-

comunione (Gebser), verso la comprensione al di là o prima del valore, fine, reificazione del processo e relazione capitalistici. Ad esempio, sia Olson che García Márquez trasfigurano il materiale specifico, ma appare chiaro che è il *significato* (il figurale, il semantico, l'aspetto simbolico) che predomina sullo scorrere dei significanti concreti. L'*allegoria* a ogni buon conto dovrebbe essere la rappresentazione materiale di ciò che si sottrae alla materialità, verbalizzando tuttavia l'esperienza indicibile di essere qui e ora nel (*questo*) mondo. Dal punto di vista dell'*ermeneutica*, è una questione che riguarda l'esplorazione del *pathos* e della *responsabilità* connessa al senso di credere nella propria intrapersonale ricchezza, potenziale e molteplice. Ed è alla luce di questo abbozzo che dovremmo forse ripensare, oltre agli aspetti insiti nella Modernità e la liberazione di forme pre-moderne, certe esperienze che oltrepassano i confini geografici, ossia non occidentali, sia recenti che di secoli fa, come il vitalismo, il misticismo, la Kabbalah, l'alchimia, l'anarchia, la volontà d'arte, il sentimentalismo, l'*utopia*, le costruzioni visionarie o "visioni del mondo", che sono state rimosse, talvolta tragicamente, dalla coscienza, o "razionalizzate" e appropriate dalle ideologie autolegittimanti della salvezza, del progresso, del capitale e dell'imperialismo, in altre parole, dalla paura della vita come pure della morte. E se il *modernismo* ci aveva con grandi convulsioni additato di straforo questo mondo altro, non euroamericano, il postmoderno ha preparato il terreno, alla fine del millennio, per una vera e non sempre rassicurante visione dell'interrelazionarsi di tutte le culture sul pianeta.

⁶³Si veda ora il mio studio su retorica ed ermeneutica in Paul Ricoeur in CARRAVETTA, 2002, pp. 143-180.

⁶⁴Queste sono le intenzioni dei programmatori, non ciò che fanno realmente o dichiarano di rappresentare. La critica dei media è, dopo tutto, uno degli aspetti più importanti del discorso 'di sinistra' sul postmodernismo, come si può constatare nella maggioranza degli articoli nelle antologie di Featherstone, Ross, Kaplan, Angus e Jhally, e Arac, e in riviste tipo *Cultural Critique*, *Social Text*, *Hypatia*, *L'ombra d'Argo* (in seguito *Allegoria*), *Iride*, *New German Critique*, e altre.

⁶⁵Lo stesso problema si riscontra nella critica femminista decostruzionista e lacaniana, specialmente universitaria. Cfr. Kipnis in Ross, 1996, pp. 149-166. Le discussioni su questi fenomeni contenute in Angus e Jhally, Ross, Kaplan, e altrove mettono in risalto la "paralisi" indotta nei giovani intellettuali la cui intenzione critica è bloccata nel preciso momento in cui cominciano a scrivere.

⁶⁶Ho sviluppato queste ipotesi in CARRAVETTA, 1996 e 2009.

4. EXCURSUS. CONTRA IRONICOS: IL

POSTMODERNO, UN'OCCASIONE PERDUTA (2002)

È forse l'ironia un semplice genere letterario, o una figura retorica? Diciamo solamente che l'ironia è sullo stesso piano del logos, cioè del pensiero espresso ed esprimibile, e che suppone un interlocutore attuale o virtuale a cui si nasconde per metà.

V. Jenkélévich

Quando Roger Rosenblatt, nella citazione che apre l'Introduzione, sopra, ci ricorda che “gli ironici, vedendo attraverso tutto, resero difficile a ognuno proprio il vederci”, egli sta additando una dissonanza fisiologica, forse una malattia, della modernità. Perché la modernità nasce, si evolve e si frantuma proprio attraverso l'affermarsi di una idea di **ragione** profondamente marcata dall'automatismo del distacco e della contra-posizione, dunque attraverso la *ragione ironica*. Non potremo esimerci dal dare uno sguardo, quando necessario, ad alcuni dei punti salienti della prepotente influenza che questo tropo, la retorica dell'ironia, ha esercitato— sia nelle opere che nella critica— negli ultimi quattro secoli. Ma partiamo dal momento storico attuale.

Contro numerosi critici che sostengono che la grande caratteristica dell'epoca postmoderna è la sua proteica ironicità, ho presentato l'ipotesi tempo fa (1991, vedi sopra, capitolo 3) che se così stanno le cose, allora il postmoderno non è altro che una propaggine confusa di stilemi e di atteggiamenti già emersi ed evolutisi nella modernità, e che nella sua espressione socio-culturale, cioè come modernismo, come avanguardismo, ha quasi veramente esaurito le possibilità di sviluppo. Il che non rende giustizia alla complessità dell'epoca, alla miriade di espressioni culturali sorprendenti di questi ultimi trent'anni, e alla diabolica indistruttibilità dell'ironia. Ma l'ironia nasce nel cuore della metafisica.

È poi ironico dover asserire che l'indistruttibilità dell'ironico in

qualsiasi scambio linguistico è ciò che rende distruttiva quasi ogni sua azione, cioè ogni sua manifestazione retorica, o *mise-en-discours*. Quando non attacca, e riflette in lungo e in largo, l'ironia consente al discorso di sfociare in uno spazio buio che filosofi e scrittori hanno identificato con *il senso tragico della vita*. Su questo Kiekegaard ha insistito a più riprese: con l'ironia nasce la coscienza, la coscienza dell'esserci, la [soggettività](#). Ma anche il [paradosso](#) della Ragione, volta a scoprire e poi a regolamentare un discorso che, a differenza di quello dei sofisti, verte sulla Verità o sulla Legge. Trovo questo pertinente a qualsiasi generalizzazione sul senso del ventesimo secolo nella misura in cui una delle forme di autocritica profondamente influente, ma negli ultimi trent'anni indebitamente dimenticata, fu l'esistenzialismo. Non si intende la "fine" della Modernità, né il destino delle avanguardie, se non si tiene sullo sfondo la profonda analisi della soggettività effettuata da Freud, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus, Ortega e altri. Basti ricordarsi di titoli emblematici di alcuni loro lavori, come per esempio di Ortega, *La dehumanizacion del arte*, di Unamuno, che scrisse *El Sentimiento Tragico de la Vida*, o di Jaspers, *Das Ende der Tragödie*. Non si poteva non sboccare in un assurdo in cui sia la tragedia, sia l'ironia sprofondano. Il discorso sull'ironia è intimamente connesso alle origini e alla natura della nostra idea di ragione. Ma dobbiamo riconoscere che c'è l'ironico anche in senso retorico stretto, come modalità di pensiero, come mossa linguistica riconoscibile, per cui è facile che si intenda, o si riduca, a mero tropo testuale, ad arguzia. Ma, intesa come semplice strategia testuale, come meccanismo per controbattere a una asserzione, essa dà una visione distorta del postmoderno sia in letteratura che in filosofia

In due distinti e fortunati volumi,⁶⁷ Linda Hutcheon ha teorizzato il postmoderno come l'epoca in cui le figure dominanti sono la parodia e l'ironia, e dà convincenti esempi di come talune opere hanno rappresentato una sorta di politica che potremmo chiamare dell'*attacco laterale*, non frontale. A metà degli anni novanta, con *Irony's Edge* (1994), la Hutcheon elabora un'intera critica della ragione ironica. Ma va detto subito che le sue conclusioni arrivano a confermare, qualora ce ne fosse ancora bisogno dopo duemilacinquencento anni, che con la modalità ironica (*the ironic mode*) non si costruisce, si smantella. E la

questione rimane quella di vedere come e perché, o meglio se ciò rappresenta la cifra del postmoderno e non piuttosto una sua nuova e camaleontica anima. L'ironia è l'arma favorita degli [intellettuali](#) perché con essa riescono a manovrare il linguaggio in maniera tale da poter sostenere, nel suscitare il dubbio su di un determinato enunciato, qualsiasi punto di vista e, importantissimo, farlo senza compromettersi, senza una garanzia che dietro l'asserzione, o contro-asserzione, ci sia una visione alternativa, o una controproposta.

Scopriamo dunque che l'ironia può intendersi come motrice di una serie di atteggiamenti, e quindi di forme retoriche, che coprono l'intero scibile, l'intero campo dell'esperienza, artistica e non. La Hutcheon ci avverte sin dall'inizio che la questione è a dir poco elusiva, contraddittoria, sdrucchiodevole o, dal titolo del suo primo capitolo, "risky business". Ella riporta questa citazione dal libro *Irony and the Ironic* di Muecke:

La parola 'ironia' non significa oggi quello che significò nei secoli passati, non significa in un paese tutto quello che può significare in un altro, né per strada quello che potrebbe significare nello studio, né per uno studioso quello che potrebbe significare per un altro. (cit. in HUTCHEON, 1994, p. 9)

Detto questo (che però potrebbe valere anche per altri termini-chiave), appare evidente che già il modo in cui ci si posiziona nei confronti dell'ironia rappresenta un dilemma. E una prima osservazione dovrà distinguere tra l'ironia che un testo (o un artefatto, un quadro) porta con sé, e che siamo noi fruitori e critici a dover attivare e decifrare, e l'ironia che invece è presente in modo sotterraneo in qualsiasi asserto sull'opera (o sulla realtà), che fa parte dunque del discorso critico. Quest'ultima possibilità gioca inoltre su un doppio registro, poiché può far sprigionare un'ironia consapevole, reintroducendo la questione della coscienza, della coscienza ponente o tetica, e l'annessa presenza quindi di una sorta di [soggettività](#).⁶⁸ Ma può anche far nascere un'ironia impreveduta o non voluta, in quanto in determinati momenti, la [situazione](#) esistenziale in cui ha luogo la lettura/esperienza fa scattare sbalzi semantici-concettuali non intenzionali, ma dovuti a inferenze e associazioni. Prima di entrare ancora meglio nel dettaglio, la studiosa avverte che si può dire che l'ironia accade in una forma linguistica fondamentalmente *inter-personale* e *inter-soggettiva*, che non vi è

nulla di “intrinsecamente” sovversivo nell’ironia scettica, e che non vi è alcun collegamento “necessario” tra l’ironia e la politica radicale⁶⁹ (p. 10).

E tuttavia, anche l’ironia ha dei limiti culturali, non è insomma facilmente traducibile da un particolare contesto sociale a un altro (ciò diventa evidente quando si leggono testi in [traduzione](#) o che provengono da altre epoche). Infine, altro punto chiave di questa proposta è il fatto di considerare l’ironia come “*transideologica*” (*ibidem*), mutuando il concetto dal lavoro di Hayden White (1980), dal che si ricava che essa va sempre vista sotto il profilo semantico e inferenziale insieme. Per questa sua “doppiezza” l’ironia è capace sia di ridare o istanziare situazioni di scambio estremamente *complesse* e *ambigue*, sia di accentuare il fatto della *relazionalità* e *contestualità* dell’evento e dell’incontro con tale evento. L’ironia, dice la studiosa, “ha luogo come parte di un processo comunicativo, non consiste in un inerte strumento retorico ma emerge nei rapporti tra significati (*meanings*), ma anche tra gente e frasi e, spesso, tra intenzioni e interpretazioni” (p. 13).

Come si vede, ci troviamo alle prese con una modalità d’uso del linguaggio altamente elusiva. Con questa modalità espressiva tutta una serie di forze e di relazioni si instaurano nell’attimo della sua *mise en discours*: essa può essere usata in maniera “costruttiva” o “appropriata” quando è diretta a un sistema, del quale magari fa anche parte. L’obiettivo è far apparire fini diversi da quelli intenzionati dall’emittente (o da quelli che il codice prevede come accettabili varianti di senso), e tipicamente rovesciati, così da far apparire risultati diversi e incoerenti o contraddittori. Allo stesso tempo, essa tende a gerarchizzare o subordinare, facendo risultare l’estensore o emittente quasi sempre in un ruolo di “superiorità morale”. Infine, essa non può davvero essere studiata e spiegata come solo fatto linguistico o filosofico, senza che si debbano includere nella discussione i contesti sociali, culturali e storici del suo utilizzo e dei suoi attributi (p. 17).

Dopo alcuni esempi, che includono l’uso di Wagner nei film di Coppola, e il grafico elettronico “Untitled” (due immagini in bianco e nero dell’Australia) di Victor Burgin, e altri casi tratti dal mondo dell’arte e della [musica](#), la studiosa s’inoltra infine in un

terreno sul quale ancora oggi è impossibile dire una parola definitiva. Si tratta della questione se l'ironia sia una caratteristica del linguaggio, o meglio della [ragione](#), che si manifesta in tutte le epoche ed è stata descritta in maniere diverse ma profonde da decine di pensatori e artisti; oppure se la distribuzione del suo manifestarsi, a livello del suo uso concreto, nella popolazione, sia tale che in determinate epoche essa diventa lo stile o il paradigma di un'era, di una corrente, o addirittura di un luogo. In questo caso, sarebbe come dire, parallelamente, che nella storia della filosofia o della letteratura, c'è stato un periodo in cui la preoccupazione principale, e dunque la sua cifra o stilema, era la fede, un altro in cui era la ragione, un altro lo *Sturm und Drang*, in un altro ancora il positivismo, mentre sappiamo benissimo che in qualsiasi momento probabilmente tutti o quasi questi movimenti o scuole coesistevano e sono rappresentate. Sarebbe dunque questione di identificare una dominante retorica, una metafora portante, un simbolo ben riconoscibile, per poter caratterizzare, sia a livello storiografico, sia a livello pedagogico, una data epoca o fenomeno culturale. Ebbene, è l'ironia una delle caratteristiche, forse la maggiore, dell'epoca postmoderna?

Per prima cosa, dobbiamo isolare i due poli della relazione interprete-arte, focalizzandoci o sul critico o sull'artefatto (o evento) su cui si deve esercitare. In merito all'oggetto d'analisi, sappiamo che l'ironia è già (potenzialmente) contenuta nelle opere: dall'*Odissea* all'*Ulysses*, da [Sofocle](#) e [Socrate](#) all'anti-Rinascimento alla nascita del romanzo moderno, sembra proprio essere un attributo dei testi quello di sovvertire in continuazione qualsiasi lettura piana e prevedibile, e a cercare addirittura di stabilire le regole per la propria lettura, in certo senso rendendoci sempre complici di strategie di intrattenimento. Non si vuole essere riduttivi, ma per esempio, nell'alta Modernità, ossia il periodo che coincide con il modernismo letterario, 1870-1940, l'ironia congenita in alcune sue grosse manifestazioni, come nelle opere di Pirandello, Joyce, Musil, Kafka, e come pure quella di avanguardisti di punta, come Marinetti, o Tzara, o Breton, o Duchamp, poteva in un certo senso far parte di un più ampio discorso sull'aspetto eversivo, arci-critico, ipocrita, scandaloso, ridicolo delle strutture delle società e/o di alcune sue ideologie o premesse filosofiche o politiche. L'abbiamo visto di sopra a

proposito delle avanguardie in particolare, le quali malgrado tante contraddizioni, avevano di mira un obiettivo e anzi tacitamente aspiravano a una **utopia**, al mondo perduto o al mondo reale ma non in mano alla gente sbagliata. L'opera si decostruisce da sé, si è detto per anni.⁷⁰ Si poteva anche dire, l'opera genera in continuazione, a ogni nuova lettura, nuovi percorsi segnici e interpretativi. Ma quando buona parte dei critici dell'epoca postmoderna ci hanno fatto capire che l'opera è ormai spiantata, che non attacca le grandi metanarrazioni perché non ci crede, che si limita a 'giocare' con i segni in lallazioni egocentriche o esagerati gesti gratuiti, ridicoli dopo un Pollock o la Pop Art e l'avvento mostruoso della pubblicità, insomma quando l'arte viene considerata come soltanto l'involucro di relazioni politiche e di potere, o come campione e prova dello svanire dell'estetico, o come immotivata al di là del suo inserirsi nell'**economia** politica dei simulacri, allora, ci si domanda, è addirittura possibile un'arte ironica?

Di primo acchito, si potrebbe sostenere esattamente il contrario: l'ironia è il tropo dominante che contraddistingue le opere del **Modernismo**, mentre la sua versione debole, o sfondata, o tacita, potrebbe indicare una caratteristica delle opere del postmoderno (qui inteso genericamente come il periodo che va appunto dagli anni cinquanta fino alla fine del secolo, e tenuto debito conto delle ondate di neoavanguardie degli stessi anni cinquanta, poi sessanta, con le quali il primo postmoderno veniva spesso frainteso). Molte opere considerate postmoderne, come vedremo, non hanno nulla di ironico poiché sono al massimo interessate a costruire o inventare, anziché demolire o attaccare, sono giocose ma forse non vogliono giocare con la morte o il destino o le Grandi Idee. Ci rivolgiamo quindi all'altro polo della relazione, il critico.

Dal punto di vista dell'Interprete, le cose sono ancora più complesse, ma questo è effettivamente il luogo dove può nascere una metacritica del postmoderno. Nel suo studio, la Hutcheon passa in rassegna una mole ingente di affermazioni e intuizioni sull'ironia e, corroborata anche da analisi specifiche, ci consegna una tavola che tematizza aspetti o sottocategorie di quelle che ella chiama appropriatamente "le funzioni dell'ironia" (p. 47). In questa mappa scopriamo che, su un asse che va dal più violento

al più sottile, si possono isolare nove diverse funzioni ma, aspetto di grande rilievo direi strutturale, l'effetto o il rovesciamento o l'*altro* cui la retorica dell'ironia mira può andare in una di due possibili direzioni, le quali implicitamente sono poste come accettabili o meno, o meglio, come buone o cattive:

← Carica di massimo effetto →		
Inclusiva Amichevole	AGGREGATIVA	Esclusivista Elitaria
Correttiva Satirica	ANTAGONISTICA	Distruttiva Agressiva
Trasgressiva Sovversiva	OPPOSITIVA	Insolente Offensiva
Demistificatrice Anti-dogmatica	PROVVISORIA	Evasiva Ipocrita Biforcuta
Ingraziante Pudica	AUTOPROTETTIVA	Arrogante Difensiva
Inventiva Creativa	DISTANZIANTE	Indifferente Ignava
Umoristica Seducete	LUDICA	Irresponsabile Riduttiva
Complessa Ambivalente +	COMPLICANTE	Imprecisa Ambivalente – Sviante
Enfatica Precisa	CONSOLIDANTE	Decorativa Accessoria
→ Carica di minimo effetto ←		

È sottinteso che lo schema non va letto in senso gerarchico, quanto piuttosto in senso orientativo, sia perché diverse di queste

funzioni possono verificarsi allo stesso tempo, sia perché il metro esterno è costituito da “un *continuum* tonale ed emotivo” (p. 46). A tutti gli effetti, questa mappa codifica le funzioni in maniera abbastanza chiara e utile. Quello che resta irrisolto nel libro della Hutcheon è la questione della sua valutazione generale, la quale appare dipendere in partenza da *punti di riferimento, o da sistemi, non-linguistici o non strettamente linguistici, e in cui la già menzionata necessità di una coscienza, o di una soggettività, diventa pressante*. L'autrice spiega però che l'ironia è costitutivamente *relazionale, inclusiva e differenziale* (o differenziante) (p. 58) e che nel suo uso è implicito un senso performativo ma anche di confronto, o scontro, tra gli attori, o poli, generatori di significato.

Ora, che se ne faccia uso giocando sulla funzione ludica, o distanziante, o aggressiva, l'*ironia* induce lo statuto semantico di qualsiasi frase, o il senso di qualsiasi evento, a porsi la domanda: *è poi così? Non si dà una 'altra' versione?* Ma in ciò si evidenzia subito non solo la doppiezza, o reversibilità, o non univocità, del senso, ma anche il fatto che la causa di questo dubbio o dilemma è esso stesso *duplice*, perché asserisce e smentisce a un tempo, o smentisce ma implica qualcosa d'altro a un tempo. Detto in altri termini, laddove l'ironia può dare una connotazione a un testo o esperienza che va dal piacevole e sottile al superbo e sarcastico, essa stessa non propone un'alternativa, correzione, altra strada o concezione del mondo. E il motivo secondo noi è che *l'ironia nasce dall'oscura incompletezza dell'essere*, il che vuol dire, tradotta in termini semiotici e retorici, che essa rompe la compattezza della catena significante o del discorso introducendo il vuoto *dell'assenza del referente*. Essa constata e convalida l'impossibilità della completezza, della totalità, dell'unità. In aggiunta, *per il suo essere profondamente connessa con atteggiamenti, modalità o sentimenti del mondo della vita, dell'esistenza nel suo plurivoco darsi, l'ironia sembra propensa a trasformarsi, nella pratica, in disposizione tattica più che strategica, aggressiva e strumentale, cooptante o subordinante o intimidante*. Ma non saremo mai sicuri se la carica di energia che effonde nello scardinare il senso di un discorso sia dionisiaca o apollinea, se sia arma delle forze del bene o del male. La studiosa ci ha anche fatto notare, con richiamo a Wayne Booth, come con l'ironia si può anche sprofondare nell'autocompiacimento da salotto, da posa per nascondere la

propria mala fede. Anche gli studiosi del postmoderno che ritengono l'ironia una delle figure dell'epoca, hanno osservato che

per molti critici, il **postmodernismo** comunica un senso di esaurimento creativo, come se non ci fosse rimasto nulla da dire— da cui nascono le costanti razzie nei lasciti creativi del passato per mascherare il proprio vuoto. L'atteggiamento ironico adottato verso il ricompattamento (*repackaging*) del passato può anche registrare una certa faciloneria irritante, che fa pensare a superficialità e trivializzazione più che a profondità e scaltrezza. (SIM, 2002, p. 12)

Prima di continuare, vorremmo fare un passo indietro nel tempo per esaminare meglio la storia del concetto dell'ironia. Secondo Antonino Pagliaro,

definire l'ironia è cosa assai difficile... dato che non si riesce a cogliere subito quale sia il suo opposto... dell'ironia non è facile cogliere il polo positivo, perché ci sfugge il negativo: che cos'è la non ironia? Non certo la serietà, poiché questa si oppone allo scherzo, non è la sincerità, poiché questa si oppone alla falsità e alla finzione. (PAGLIARO, 1970, p. 11)

Posto che l'ironia si riconosce come un “parlare coperto” essa non è indenne da un certo tipo di “dissidio” e quindi in qualche modo diventa sfidante, un confronto e a volte uno scontro tra il pensiero e la realtà o meglio, tra “il detto e il fine del dire.” Per aiutarci, Pagliaro volge all'etimologia:

L'astratto 'ironia', gr. *ειρωνεία*... è palesamente secondario, derivato da un sostantivo-aggettivo *είρων* di formazione participiale: ma quale sia il verbo su cui questo è formato non è affatto chiaro. Generalmente, lo si riconosce in *είρο* 'parlare' o in *είρομαι* 'interrogare', quasi che l'ironico sia uno che parli troppo, oppure proceda per interrogazioni che mettano in difficoltà l'interlocutore. (*ibidem*)

In seguito il grande studioso ci ricorda che nell'*Apologia* (38A) **Platone** usa il denominativo *ειρωνέουμαι* come se significasse 'parlare con un secondo fine', mentre nel *Simposio* (216E) il significato sembra raccogliersi nella locuzione “egli passa la propria vita facendo l'ingenuo e scherzando” (p. 12). In **Aristotele**, nell'*Etica Nicomachea*, l'ironico è contrapposto all'*alazon*, cioè al 'vanaglorioso' poiché “mentre questi si attribuisce meriti che non ha e gonfia quelli che ha, il primo nega di avere quelli che ha, oppure li sminuisce intenzionalmente” (*ibidem*). In seguito viene dato corpo a questa teoria nella stilizzazione di **Teofrasto**, nel cui *Caratteri* ritroviamo la

definizione dell'ironia come "affettazione di umiltà negli atti e nelle parole." Ma l'analisi dettagliata, che dobbiamo purtroppo rimandare, riguarda il rapporto tra parola e cosa. Sotto questo profilo, come abbiamo accennato, e a partire dal *Sofista*, "l'ironia non ha niente in comune con la funzione conoscitiva" essendo invece un "aspetto della mimetica che dipende dall'opinione". Per concludere con la filologia, dunque:

L'atteggiamento ironico è, pertanto, atteggiamento da sofista che, incapace di una posizione precisa fra opinioni discordanti, assume un contegno distaccato che non lo impegna in un senso o nell'altro. (p. 13)⁷¹

Eppure qui è menzionata l'origine di un probabile colossale malinteso. È, l'atteggiamento ironico, veramente quello del sofista? Non è caso di rifare qui la storia delle molte incarnazioni di *Socrate*, visto che viene automaticamente considerato il paradigma contro cui si misurano tutte le altre espressioni o sottocategorie dell'ironia. Ma Socrate, come faceva uso dell'ironia?

[Socrate] è costantemente sulla ribalta, nell'agora, nei ginnasi e nelle palestre di lotta, nei festival, banchetti, cortili di grandi signori. Egli sceglie i suoi antagonisti, fissa l'argomento, si assicura che il pubblico sia attento, invita l'avversario a dire quello che vuole liberamente e senza timore, gli estorce un'opinione, o discorso, o dogma, e quindi incomincia a battere sul pover'uomo e sulla sua opinione fino alla morte, inserendo nei suoi colpi non solo spunti filosofici e argomenti, ma anche sarcasmi, ironia che sfiora l'insincerità, e insulti personali; e non si ferma finché non ha estratto dalla sua vittima una confessione pubblica della propria indifendibilità. (SANTAS, 1979, p. 6)⁷²

Sembra la descrizione di una esaltata partita di caccia o di un massacro psicologico. Meno crudele e più realistica, ma non meno incisiva, è l'opinione di Nietzsche, il quale ne *Al di là del bene e del male* osserva che, in principio, grazie al suo talento, quello cioè di essere un astuto dialettico, Socrate "si mette dalla parte della *ragione*... ma alla fine, privatamente e segretamente, si mise a ridere anche di se stesso: davanti alla sua coscienza e all'autocritica, scopre la stessa incapacità [di distinguere tra ragione e istinto]" (par. 191). E sappiamo quanto sia stato conflittuale e contorto il rapporto Socrate-Nietzsche.⁷³ Ma se, anziché della Verità secondo *Platone*, si trattasse solo di una teoria che gareggiava contro quelle vigenti, e l'esigenza di verità

non fosse altro che un ideologhema per mantenere, o restaurare, il potere?⁷⁴ Perché allora preferire l'eliminazione o diminuzione delle energie siderali dell'eros a favore del perfetto epistema, o della perfetta armonia del bello delle forme? Ricordiamo che Nietzsche aveva contrapposto ragione a istinto, e che la ragione nella sua riflessione era veramente diventata un'arma a doppio taglio, il cui apice o assioma di riferimento si sposta nelle società e attraverso la storia al punto tale che si potrebbe azzardare di sostenere, con Nietzsche, che "siamo abituati a dire bugie" (par. 192) e che già dal diciannovesimo secolo, il mondo vero stava diventando favola.

Domandiamoci (visto che non volgerò verso il divino per giustificare una mia àncora teo-ontologica): e se la verità fosse solo un mito? E se, come vedremo strada facendo, siamo ormai arrivati a un'epoca in cui non si fa neanche più finta di dire delle grossolane bugie in pubblico, non sarebbe forse il caso di leggere l'ironia *non* come valore o mossa critica che, scagliandosi contro una costruzione ideologica, o un artefatto, ci sveli la sua nascosta e 'bruta' verità, *quanto* piuttosto come riflettente una certa (pre)disposizione di chi mette in risalto l'ironia, di chi l'accende o la cavalca con l'obiettivo appunto di... vincere in qualche modo un argomento.⁷⁵ E così si svela l'interesse e l'intenzione dell'emittente che ancora prima di entrare nella catena significativa ha deciso di sdoppiarne o forse meglio storpiarne il senso, e di rendere la risposta altrettanto incerta, quindi non valida, erronea; forse, infine, falsa!

La mia lettura mira a evidenziare, ripeto, in questa sede, non in che modo l'ironia possa risolversi in una questione di stilema preferito o rappresentativo durante una certa epoca,⁷⁶ ma piuttosto di ricordare: a) l'alto tasso di soggettività implicito nel suo uso, e b) il fatto che l'ironia non partecipa veramente di nessun discorso *verso* la verità— tutt'al più, ci conduce *lontano* dall'errore, posto che errore e verità siano dei riferimenti stabili e indiscussi, e non contraddicentisi. Di certo sottoscrivo la *degnità* di Vico: "L'ironia certamente non poté incominciare che da' tempi della riflessione, perch'ella è formata dal falso in forza d'una riflessione che prende maschera di verità" (II, iv). La quale, ci si ricordi, è connessa all'evolversi del linguaggio primario, o primitivo, fatto di generi poetici ad ampio ventaglio semantico—

infatti sono delle metafore costitutive— per cui quelle “favole” non fingevano veramente nulla di “altro” rispetto a una supposta realtà immutabile poiché intendevano descrivere o riferirsi precisamente a ‘quel’ reale.⁷⁷ Sappiamo inoltre che Hegel non la tollera, e infatti essa scompare nel buco nero della dialettica dell’assoluto. E di certo bisogna far sentire l’apprezzamento di Kierkegaard, che dedica il suo primo libro al grande ironista.⁷⁸ Qui scopriamo che l’ironia è ancora una volta sospesa tra il desiderio e l’azione, l’idea e l’attualità, o meglio, anche visto il carattere meandrico e paludoso del filosofo, tra un niente speculativo e un niente personale.

Kierkegaard osserva che ci sono *due tipi di ironia*, come ci sono *due tipi di dialettica*. Esiste un’ironia che serve da stimolo al pensiero, che lo riscuote quando diventa fiacco, e lo disciplina quando diventa dissoluto. E poi c’è una ironia che è essa stessa il motore a sua volta concentrato su un obiettivo (KIERKEGAARD, 1989, p. 121). Lo stesso dicasi per la dialettica: c’è una dialettica che è perpetuo movimento e che si assicura che una questione rimanga a galla per essere esaminata, e una dialettica preoccupata con il tradurre l’idea in un fatto reale, che vuole “costruire l’attualità con l’idea” (*ibidem*). Il parallelismo trova un fondamento comune ma, anche qui, doppio nel *mitico* e nel *metaforico*. Il mitico sta dietro l’ironia dello stimolo e la dialettica dell’idea, il metaforico sta dietro l’ironia come forza tesa a un obiettivo, e la dialettica come attività (si direbbe metodologica-tecnologica) di tradurre l’idea in fatto od oggetto. Domandandosi quali di queste due possibili livelli si adatti a Socrate, Kierkegaard non ha dubbi: il primo stadio, per Socrate, rappresenta “l’ironia nella sua totale molteplicità, e la dialettica nella sua capacità negativa di liberare” (*ibid.*, p. 122). Come si vede, un elemento “personale” o “esistentivo” entra in scena ogni qualvolta scatta l’ironia. E più avanti nella sua opera, Kierkegaard riflette sulle implicazioni di questa ironia socratica:

Tramite l’ironia Socrate si elevò al di sopra della validità materiale dello stato, e per lo stesso motivo la famiglia non aveva nessuna validità per lui. Per Socrate lo stato e la famiglia erano un insieme di individui, per cui egli si rapportava ai membri dello stato e della famiglia come ad altri individui: non gli interessava nessun altro tipo di rapporto. (p. 185)

L’ironia, per il danese, è la prima forma della *soggettività*, “la

prima e più astratta qualificazione della soggettività” (p. 264). Ma questa soggettività appunto— che è ancora “mitica” o “pre-razionale” (perché non ha ancora intessuto una relazione con la dialettica) e quindi potenzialmente sempre sull’orlo di scattare verso un fine— non ha ancora deciso coscientemente, o vincolato, la propria soggettività *per* qualcuno o qualcosa, per cui “l’intera attualità [avendo] perso la sua validità [o interesse], egli [Socrate] si era alienato dall’attualità dell’intero mondo materiale.⁷⁹ Questo è solo un lato dell’ironia, ma d’altra parte egli utilizzò l’ironia mentre distruggeva la cultura Greca. La sua condotta verso di essa fu sempre ironica” (p. 264). Più che di Hegel, con la cui interpretazione di Socrate egli si confronta per tutta la sua trattazione, Kierkegaard forse è memore dei fratelli Schlegel, ma non tanto perché accomodante, perché quella Unità dello spirito romantico sembra destinata a scomparire, o appare nelle sue aporie e nella sua incapacità di completezza. L’ironia nasce dalla coscienza della tensione in cui si trova sempre il pensiero (o lo ‘spirito’), poiché essa “suscita e contiene un sentimento d’indissolubile opposizione dell’incondizionato e del condizionato, dell’impossibile e della necessità di ricercare una perfetta comunicazione.” Nei romantici ciò spesso porta alla completa indifferenza (ancora vista come titanica: Leopardi, Hölderlin, Keats, Foscolo⁸⁰).

Tuttavia Kierkegaard vede un valore positivo nell’ironia per esser la forma che ci consente di sentire, additare, ammiccare a questa fessura, a questa intransitività, a questo movimento che porta istintivamente alla propria autoriflessività. In più, Kierkegaard apre la porta alla comprensione dell’ironia in chiave *comica*, ossia in termini di quell’umorismo che ritroveremo in Pirandello, l’ironia intellettuale.⁸¹ In questa luce, l’ironia non è automaticamente segno di fallimento di comunicazione o comprensione, quanto al contrario, se presa come “elemento regolato”, potrebbe diventare germe di future speculazioni: “Tutto è possibile all’ironista” in quanto se l’attualità sfugge, o diventa irrealizzabile, l’ironia si configura quantomeno come *possibilità* incondizionata. È quasi un istinto, che indica l’alterità, la propria, ma che deve aspettare lo sviluppo nella cultura dell’età della *ragione*, come dice Vico, per poter confrontarsi, appunto, con e dopo Descartes, con la propria autoriflessività, e con il fatto che la ragione in certo senso si ‘inventa’ il mondo.

Anche nel cuore della **decostruzione** americana troviamo Paul de Man osservare che l'ironia è costitutivamente doppia, biforcuta, il che rappresenta secondo lui un ego spaccato oppure, e in un modo molto più intrigante, due io i quali, benché chiaramente correlati, non sono in un "rapporto intersoggettivo" (DE MAN, 1979, p. 212). Coerentemente con altre premesse della filosofia della differenza, il critico belga-americano attira l'attenzione sul fatto che l'ironia è marcata dall'assenza della temporalità, da un'intrinseca capacità di dire precisamente ciò che vuole dire, e da un bisogno costante di differenziare il sé dal mondo non-umano, in un certo senso perpetuando la propria accezione romantica:

Il sé doppio e ironico che lo scrittore o il filosofo costituiscono tramite il linguaggio sembra capace di venire alla luce solo a spese del suo sé empirico, cadendo (o sollevandosi) da uno scenario di adattamenti mistificati entro la conoscenza di questa mistificazione. Il linguaggio ironico spacca il **soggetto** in un io empirico che esiste in uno stato di inautenticità, e un io che esiste solo nella forma del linguaggio che asserisce la conoscenza di questa inautenticità. Ma questo, in ogni caso, non la trasforma in linguaggio autentico, poiché conoscere l'autenticità non è lo stesso che essere autentici. (p. 214)

A parte l'evidenziazione delle dicotomie aporetiche tipiche di de Man,⁸² si nota qui ancora una volta questa caratteristica della doppiezza dell'ironia che le impedisce praticamente di assumere una posizione precisa verso questo mondo empirico che la coscienza registra a livello della conoscenza. In effetti la **situazione** dell'io, dell'*ego cogito*, diventa di necessità una "coscienza infelice", come aveva capito, sulla scia di F. Schlegel, Baudelaire, e continuerà a mistificare il passato tanto quanto continuerà a falsificare il futuro. Incatenata a una temporalità del presente, all'istanziarsi di un significante senza badare a, o azzerando, un referente, l'ironia diventa quindi strumento polemico per smantellare teorie analogiche, mimetiche o della corrispondenza con il reale, ma conserverà sempre questa tendenza verso l'autocompiacimento e l'autocancellazione, un meccanismo sincronico del linguaggio che non conosce la figurazione e non detiene memoria.⁸³

Di recente, Richard Rorty, dopo aver demolito il razionalismo e l'epistemologia degli analitici, e aver dimostrato che anche le letture scientifiche del mondo sono, in fondo, ermeneutiche,⁸⁴ si

cimenta con il [paradosso](#) dell'ironia e del suo rapporto con la contingenza. È un fatto notevole, perché avendo decostruito o distrutto la metafisica con i suoi Grandi Immutabili, come li chiama Emanuele Severino, e non essendo propenso ad alternative teologiche, egli scopre o riscopre in certo senso nel pragmatismo una sana filosofia per i tempi attuali, in cui il potere sconcertante o ipercritico dell'ironia viene fatto così "rientrare" nella decisione se una certa azione vale la pena o meno. Diametralmente opposto a de Man, Rorty descrive l'ironista come "un nominalista e uno storicista" (RORTY, 1989, p. 74), che crede che non "ci sia ragione per pensare che la ricerca socratica nell'essenza della giustizia o della scienza o della razionalità conduce uno molto al di là dei giochi linguistici del proprio tempo". Infatti, l'ironista vive in un universo senza fondamenti intriso di sospetti e forse anche un pizzico di paranoia:

L'Ironista trascorre il proprio tempo preoccupandosi dell'eventualità che venga introdotto nella tribù sbagliata, che gli venga insegnato il gioco linguistico inappropriato. Egli si preoccupa del fatto che il processo di socializzazione che l'ha trasformato in essere umano, per il fatto di avergli fornito un linguaggio, avrebbe potuto dargli la lingua sbagliata, e quindi trasformarlo nel tipo di essere umano sbagliato. Tuttavia non riesce a fornire un criterio per questo errore. (p. 75)

Ridurre tutto a un gioco linguistico, a un interrelazionarsi di codici isolati ciascuno con le proprie regole di produzione di senso, è pericoloso. Come altri teorici hanno dimostrato— e si pensi al Lyotard di *Le Différend* (1983)— esiste un punto in cui, quello che nel suo metalinguaggio si chiama "regime di frasi", genera istanze di non commutabilità, di scontro tra isometrie e omologie impossibili, o comunque inconciliabili, almeno a livello di significanti, mentre a livello di significati la non-comunicazione, la non-comprensione si risolve in atto di forza, si traduce in potere, che trasforma una frase constativa in una frase performativa.

Non possiamo essere d'accordo con Rorty quando afferma che "la forma preferita di argomentare dell'ironista è dialettica nel senso che egli assume che l'unità di persuasione consista in un vocabolario anziché una proposizione. Il suo metodo è ridecrizione anziché inferenza" (p. 78). Secondo me questa non è dialettica, o quantomeno sembra che le distinzioni che abbiamo visto tra dialettica e ironia non avallino questa lettura. La

connessione oppositiva tra sì e no non è dialettica bensì negazione aritmetica di un termine per un altro, per cui all'atto pratico questa posizione si traduce nell'asserire che uno sta di qua anziché di là, o peggio nella paranoica dichiarazione: c'è solo spazio per Me, per un Noi, e non per Te, o un Voi. Dichiarazione larvatamente bellica, in cui l'Altro è o inconsequente, o da ignorare, o da eliminare. La giustificazione di Rorty sarebbe ch'egli assume la parola hegeliana dialettica non per inferire una proposizione dall'altra, ma come *tecnica di ridescrizione della proposizione*. Il cosiddetto "metodo dialettico hegeliano non consiste in una tecnica di argomentare o un modo di unire [soggetto](#) a oggetto, ma semplicemente in un talento letterario" (p. 78). Eccoci davanti alla citatissima nozione della "filosofia come modo di scrivere" (RORTY, 1982, pp. 90-138). Il progresso intellettuale per Rorty si traduce quindi in una letteralizzazione della metafora, e in un ampliamento spropositato della nozione di [letteratura](#), al punto che qualsiasi cosa scritta è, si direbbe, mera letteratura. Egli rende così un disservizio sia alla filosofia che alla letteratura.

Ma se ritorniamo alla "contingenza", come si decide sul valore di un fatto, di un'opera? Dopo aver ribadito che l'ironia sembra un "fatto eminentemente personale" e che quindi sarà partecipe di un atteggiamento del tipo "anch'io, anch'io" tipico degli anni ottanta-novanta— chiamati anche, per l'appunto, la "Me generation" o la "greed generation"— Rorty ci consegna un'ipotesi preoccupante: i problemi sottolineati da una critica sociale metafisicamente informata che vede gli insuccessi della nostra epoca, sono "causati da un insieme particolare di circostanze storiche. Queste contingenze ci rendono facile considerare gli ultimi secoli della storia americana e europea... come un'isola nel tempo, circondata da miseria, tirannia e caos." Ma questo sarebbe come dire, con Orwell, "che le prospettive democratiche sembrano concludersi sul filo spinato". Pensiamo proprio di no.

Se contingenza è data, essa non si risolve con l'ironia della ridescrizione della soluzione più pragmatica, e bisogna invece affrontarla con un'[ermeneutica](#) materialista come quella di Sartre. E a proposito di questa tradizione, all'*Ab-grund* heideggeriano si potrebbe sostituire l'*Ur-grund* di Pareyson,⁸⁵ abbandonando la

ricerca dell'Essere obliato sin dai presocratici per ridonarci l'imprescindibile *humus* critico-creativo, quello pre-razionale, o mitico, o anche delle pre-civiltà (che tra l'altro l'antropologia e la mitologia ci stanno restituendo come evidenza di una complessità e ingegnosità inimmaginabili). È pur vero che la Modernità esibisce delle caratteristiche che non si davano prima di una certa epoca, in particolare per quanto riguarda lo sviluppo economico, tecnologico, e la calzante pressione alla secolarizzazione. Ma è stato anche suggerito— e lo vedremo strada facendo, e in particolare nelle grandi sintesi dell'ermeneutica, della storiografia, e della [globalizzazione](#)— che il mondo *non* finisce con l'istanza modernista-capitalista-nichilista: alcuni idoli (alcune statue!) si frantumano, altri (magari in uno stile diverso) ne vengono innalzati, e forse anche laddove prima non ce n'era alcuno o non si pensava che ce ne potessero essere.

Ciò che risulta perturbante nei recenti scritti di Rorty è questa sua nuova interpretazione del pragmatismo, il cui studio dettagliato dobbiamo per ora rimandare ad altra sede. Sembra che Rorty avesse accettato e incorporato l'atteggiamento ironico come imprescindibile, e di conseguenza avesse accettato di inquadrare gli sviluppi storici, filosofici e artistici come tanti giochi linguistici che richiedono appunto un pizzico di ironia per evitare di prendere storia, filosofia e arte troppo sul serio. Il suo *Achieving America* (1998) lascia intendere che, *dopo tutto, il nostro è ancora, illuministicamente, il migliore dei mondi possibili*. Il ritorno della nozione di “filosofia nazionale”, che può facilmente mutarsi in un discorso “patriottico” o “nazionalista”, lancia una sfida ai postmoderni: dopo quarant'anni di critica spietata, di infinite *querelles* su come questo o quell'altro ordinamento della realtà, della politica, dell'arte e dello statuto dell'interpretazione stessa, siano inappropriati o tradiscano motivi reconditi o siano stati abusati... ebbene, sembra dirci Rorty, dopo tutto ciò, a che punto ci troviamo? Quale altra formazione discorsiva riesce a garantirci un minimo di libertà e un afflato minimamente positivo per scegliere ciò che conviene, ciò che va per la maggiore, ossia il discorso del potere dominante? Ma, nelle parole di Djelal Kadir:[86](#)

In termini di discorso filosofico, il pragmatismo emana da un linguaggio predicativo, la cui logica facilmente scivola da mera predicazione a volitiva precondizione dello scenario in cui si opera. In quanto tale, non è difficile vedere come il predicativo si può trasformare nel “*pre-emptive*”, con gli esiti

predeterminati dell'azione pratica che giustificano la ragione pratica che ha messo in azione il moto in primo luogo.⁸⁷

L'idea di trattare un gioco linguistico alla stregua di un altro, senza dare molta importanza ai meccanismi che limitano o consentono che una tale posizione possa tradursi e legittimarsi in azioni le quali, tutto sommato, non sono altro che varianti di altri giochi linguistici, è sconcertante. In un recente saggio, "Is 'Post-modernism' relevant to politics?" Rorty propone dei giochi storiografici tipo: *e se...* E se avessero vinto gli autocrati anziché i borghesi, e gli anni delle rivoluzioni democratiche fossero avvenute cinquant'anni dopo? "Allora Hegel, piuttosto che Locke, sarebbe stato il filosofo che ogni intellettuale rispettabile avrebbe dovuto leggere. Darwin, piuttosto che Newton, avrebbe incarnato la figura paradigmatica di scienziato [...]. Il dandismo baudelairiano, piuttosto che la pastorale rousseauiana, avrebbe dominato l'immaginazione letteraria" (RORTY, 1997, p. 37). Si può essere d'accordo sulla relatività dei racconti possibili, *ma solo alcuni e non altri si sono effettivamente imposti*. Rorty allora ribadisce che lo spirito dell'Illuminismo riesce ancora a generare delle storie le quali, puntando su ciò che è effettivamente accaduto, ci possono motivare verso continue miglitorie e strategie di riforma e di innovazione (essendo l'idea di 'rivoluzione', egli ci ricorda, il modo sbagliato di procedere), e quindi vanno messi al bando i pessimisti della scuola di Heidegger, di Foucault, di Lyotard.

Contestando i vari sensi della parola 'postmoderno', Rorty ne riporta un aspetto che in parte abbiamo già intravisto, la tendenza, cioè, di molti teorici a "sincronizzare" tutti i suoi aspetti, vale a dire che ciò che stava accadendo nelle arti doveva, *mutatis mutandis*, accadere in maniera analoga in politica e in filosofia. Non gli si può dare torto su questo punto, perché una caratteristica del postmoderno sarà forse proprio il fatto di non rientrare in una formulazione che lo riduca a una *Zeitgeist* in cui si affermano tratti decisivi della fine del millennio e della modernità, né tantomeno nell'idea che il postmoderno abbia liberato nel sociale degli elementi facilmente riconducibili a una certa sensibilità comune al modo di una *Weltanschauung*. Questo termine "irritante" porta Rorty a commentare il modo in cui i postmodernisti sembrano sempre insoddisfatti e non riescano ad

ammettere che una qualche forma di progresso— egli sceglie Kuhn come modello— abbia effettivamente avuto luogo, che qualcosa di internazionale o di trans-nazionale si stia effettivamente verificando, e che “in qualche modo”, si stia diffondendo una sorta di *moralità*. Ma per lui non esiste una parallela evoluzione intellettuale. In un certo senso, ci sono aspetti del postmoderno che, con buona pace di Lyotard, sarebbero addirittura l’esito diretto dell’illuminismo.

Per i razionalisti la [Ragione](#) ha autorità perché la Realtà, il modo in cui le cose sono in se stesse, ha autorità. La Realtà merita rispetto, e la Ragione è la facoltà che ci mette in contatto con la Realtà. Per noi ‘postmoderni’, al contrario, la ragione deve concepirsi dialogicamente; la consideriamo semplicemente come un altro nome per la disponibilità a discutere, ascoltare gli altri, e cercare di raggiungere un consenso pacifico. Ragione non è il nome di una facoltà che penetra l’apparenza per cogliere la natura intrinseca della Realtà, scientifica o morale. Essere razionali significa per noi essere dialoganti, non essere obbedienti. (p. 47)

Detto questo, si capisce che tutti coloro che hanno cercato di “salvare” qualcosa dell’eredità illuminista, non dovrebbero essere visti come sado-masochisti o fascisti e non dovrebbero essere umiliati davanti a una autorità chiamata Natura o Realtà. Anche perché tanti altri postmodernisti mettono in forse esattamente tale Idea o Presupposto.

La posizione di Rorty è complessa, e non possiamo qui vedere da vicino il modo in cui egli si riappropria di James e di Dewey per intavolare un discorso “razionale” e “dialogante” che sia a un tempo flessibile abbastanza per continuare a risolvere “problemi” appunto non-metafisici— e capace quindi di buttare via delle formulazioni che non reggono, un po’ come dire che qualcuno nei secoli passati ha potuto errare, e che non vale la pena di seguire quelle orme⁸⁸ —, e allo stesso tempo che ci consenta di giocare esistenzialmente con le opzioni della contingenza. In merito a questo termine chiave, Rorty ritiene che l’atteggiamento ironico, per essere diventato moneta comune, sia il principio di un senso di collettività. Incredibile! Vorrei vedere un consiglio di facoltà o un consiglio comunale o ancora una seduta del World Monetary Fund tentare un qualsiasi compromesso o accordo per via di osservazioni e affermazioni ironiche! Si aggiungano le seguenti caratteristiche: il fatto che in questo atteggiamento non è prevista una dimensione temporale; che inoltre esso dice e non dice, o

dice solo per attaccare e screditare; il fatto che non è veramente interessato “agli altri, o al futuro [s’intende: comune]” e che non riesce appunto a “costruire” alcunché— qualcosa che a diritto dovrebbe interessare Rorty—; tirando le somme, l’insieme ci fa capire che anche da questa postazione, il rapporto ironia-postmoderno non è stato proficuo. E che egli abbia imboccato o un vicolo cieco, o ammesso senza colpe e rancori l’ineluttabilità della **distorsione** orwelliana.

Ebbene, come Vico aveva profeticamente osservato, quando la ragione, *pace* Rorty, sembra aver perso quella autorità o credibilità che ne fece il simbolo e standard dell’**Occidente**, quando la realtà è contesa fra varie branche del *sapere ritenuto valido oggi* (ossia finché un nuovo paradigma non venga accettato da tutti o quasi), quando, come vedremo, le manifestazioni concrete delle opere postmoderne non rispondono tanto a una esigenza o perturbanza ironica e traducono piuttosto sue sottocategorie, o mutazioni specifiche, come il comico, il satirico, il sarcastico, il ludico, il giocoso e il gratuito, e quando la stessa legittimità degli assunti ha incominciato a mostrare che la ragione è stata trasformata in retorica ideologica, strumentale a livello che anche i sofisti se ne vergognerebbero, come avevano già teorizzato Horkheimer e Marcuse, e che ora Rorty apprezza come contingenza dei giochi linguistici, bisogna in ultima analisi domandarsi se l’ironia a) sia veramente la categoria appropriata per parlare di postmoderno, e se b) chi l’ha assunta come figura centrale non abbia stravisto il postmoderno come l’apice di una crisi della ragione che incomincia con **Platone** e passa attraverso imperi e nazioni e guerre di sterminio (mentre però siamo riusciti ad andare sulla luna e digitalizzare il capitale), oppure, c) non ha inteso che l’ironia, risorta e celebrata (anche in mala fede) dal Seicento fino al primo Novecento, in questo ultimo scorcio di secolo in America ha preferito lasciare le sue sorelline ad attuare o fare il lavoro della significazione e dello stimolo a idee altre o alternative. Non so se Vico avesse ragione in merito ai suoi *corsi e ricorsi*, di certo quello che dice dell’ironia come forma così raffinata della ragione che incomincia a divorare se stessa, non distinguendo ormai tra fatto e finzione, ragione e immaginazione, profitto e povertà, libertà e anarchia, ebbene, questo dovrebbe farci riflettere, oggi, all’inizio del terzo millennio, visto che la ragione ironica non sa che strada scegliere. Anche perché non

può avviarsi verso nessun luogo che non sia l'istanza del suo apparire immanente *in situ*.

⁶⁷Vedi HUTCHEON, 1988 e 1989.

⁶⁸La Hutcheon scrive: "Non è senza un certo nervosismo e autoconsapevolezza che rimetto in gioco l'intenzionalità in tempi post-derridiani, post-barthesiani e post-foucaultiani. Ma nello studiare il filo dell'ironia, essa è inaggirabile" (p. 10). In effetti la studiosa dà adito alla possibilità, che si trasforma in accusa di molti teorici, che per studiare l'agente sociale, e tenerne di conto in quanto attore dotato di volizione in una società, l'esclusione della coscienza critica nei dibattiti di estetica e di cultura ha notevolmente ridotto il campo d'esplorazione.

⁶⁹In altre parole, e con particolare riferimento alla sua condizione *transideologica*, "l'ironia può essere provocatoria sia quando la sua politica è conservatrice o autoritaria, sia quando essa è d'opposizione e sovversiva: tutto dipende da chi la usa/attribuisce e a spese di chi" (p. 15).

⁷⁰Questo, dal punto di vista dei derridiani. Ma l'opera si ri-costruisce da sé: si pensi a uno dei primi libri di Eco, *Le poetiche di Joyce*, e poi a *Opera aperta*.

⁷¹Nel resto del suo libro, il Pagliaro si concentra su autori e tematiche che privilegiano gli aspetti polemici o ludici dell'esperienza ironica.

⁷²Nel suo rigorosissimo *Socrates*, Santas fa una disanima degli argomenti dei dialoghi platonici che rappresentano un primo e necessario passo verso un ripensamento globale di questa figura. In particolare, e complementare ad alcune osservazioni che faremo, nel *Teeteto* si può arrivare a concludere che il pensare, il ragionare, è come un parlare a sé stessi (cfr. p. 98 *et infra*). Si vedano anche le caratterizzazioni di JANKÉLÉVITCH, 1997, pp. 20-21.

⁷³Quasi tutti gli esegeti di Nietzsche hanno toccato questo argomento. Rimando a due nuovi recentissimi scritti, uno di Karl Pestalozzi, "L'agone di Nietzsche con Socrate", e l'altro di Giuliano Campioni, "Il Socrate *monstrum* di Friedrich Nietzsche" in *Socrate in Occidente* (a cura di E. Lojacono) 2004, pp. 200-219 e pp. 220-257 rispettivamente.

⁷⁴È questa la tesi di I.A. Stone ne *The Trial of Socrates* (1988).

⁷⁵Come scrive Anthony Rudd a proposito di Socrate in Kierkegaard: "La posizione di Socrate si può considerare nichilista: egli non ha valori (o credenze) positivi, ma dimostra, non tanto teoricamente quanto con la sua esistenza, come uno può negare qualsiasi cosa che abbia un contenuto positivo" (1998, p. 83).

⁷⁶Anche se si può certo fare ciò con l'appropriata strumentazione critica, nel qual caso vedremo emergere delle interessanti mappe culturali (cfr. sotto, V, 2 e 4), un po' come fece Franco Marengo nel suo bel saggio sull'ascesa e lo svanire dell'ironia come troppo dominante nella letteratura italiana del Novecento.

⁷⁷È uno spunto, questo, da riprendere e sviluppare quando si affronta il problema dell'interpretazione delle letture antichissime o straniere, provenienti da culture e linguaggi e riti spesso radicalmente diversi da quelli occidentali.

⁷⁸Cfr. KIERKEGAARD, 1989.

⁷⁹“Substantial” nella traduzione inglese (p. 264).

⁸⁰Cfr. JANKÉLÉVITCH, 1987, p. 26: “Così, mentre la saggezza socratica diffida sia della conoscenza di sé sia della conoscenza del mondo, l’ironia romantica sminuisce il mondo per prendersi ancor più sul serio.”

⁸¹Si veda ancora una volta JANKÉLÉVITCH, 1987, p. 49: “Dobbiamo quindi definire la più intima essenza dell’ironia come caratterizzata dalla tonalità, derisoria, che induce a una coscienza neutra al sorriso.”

⁸²Si veda la nostra lettura dell’opera di de Man, sotto, IV.3.

⁸³Come si vedrà sotto in luogo appropriato, per contrasto l’allegoria è marcata costitutivamente dal figurale, dal temporale, e dalla memoria del (o di un) passato, ed esiste proprio in quanto è diretta ad Altro e ad altri, e non necessariamente in termini agonistici o antagonistici (mentre l’ironia risponde sempre criticamente alla situazione o all’enunciato). È pur vero che le allegorie possono contenere giri di frase ironici (si pensi al *Don Quixote*, dove allegoria e ironia lavorano insieme, completandosi a vicenda), ma la narrativa, sia essa fabulistica o autodecostruttiva, non sopporta la minaccia di inautenticità o la iper-consapevole coscienza che spesso conduce alla paralisi. Se per l’ironia si può utilizzare il termine, odioso perché criticamente inutile, di ambivalenza, o ambiguità, per l’allegoria invece si può e anzi si deve parlare di polisemia, di livelli e di interpretazioni che segnalano che una posizione, una versione, è stata portata a compimento.

⁸⁴Mi riferisco ai suoi lavori *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) e *Consequences of Pragmatism* (1980).

⁸⁵Si veda per questa proposta CARRAVETTA, 2002, pp. 221-235

⁸⁶Relazione letta al convegno *Sobre el Pragmatismo*, Univ. Complutense, Madrid, 19 marzo 2003.

⁸⁷Kadir faceva un’analisi delle coincidenze tra la sconfitta della Spagna nel 1898 e quindi il tramonto definitivo di un impero che ha durato secoli, con l’arrivo di uno nuovo (e in cui la figura di T. Roosevelt diventa emblematica) che, a distanza di un secolo, 1998 appunto, celebra il suo apogeo, e chissà se segretamente non riabiliti, oltre al pragmatismo prima maniera, l’ancora più antica mitologia del destino manifesto.

⁸⁸Rorty pensa in particolare a formulazioni addirittura metaforiche, quali: “Le cose vengono accuratamente rappresentate quando le si espone alla luce della ragione” (p. 52), formula che ha creato dei grattacapi ai filosofi. Si suppone che altre formule “già pronte” siano da espungere dal nostro vocabolario quotidiano.

Parte III

Ideorama degli anni novanta

Autocritica di una cultura

1. GUERRA FREDDA, CAOS, CONTROLLO

Per cercare di comprendere una nozione rivelatasi così indefinibile e quasi mistificatoria come quella di postmoderno, in particolare per ciò che riguarda la [cultura](#) americana dell'ultimo decennio del secolo e millennio scorso, sarà opportuno partire dal campo di osservazione più ampio possibile, e fare una disamina di alcune visioni generali o panoramiche, da parte di autorevoli critici di varia provenienza, badando tra l'altro di dare spazio a valutazioni sia di destra che di sinistra. Nella Parte IV analizzeremo alcuni studi — provenienti per lo più da discipline che negli Stati Uniti sono raggruppate sotto l'egida delle Social Sciences e delle Arts & Humanities — che affrontano lo specifico, se esiste, del postmoderno, la coerenza delle sue formulazioni, e l'applicazione o meno a distinti campi o novero di concetti, come [estetica](#), [globalizzazione](#), storia, cultura popolare. Ma intanto, per contestualizzare e collocare queste prese di posizione, è utile ascoltare, attraverso nove brevi rassegne, come i tempi vengono interpretati da osservatori non legati *strictu sensu* a protocolli espositivi universitari o a specifiche discipline. In altre parole, le pagine di questa Terza Parte vogliono essere intese come un'autocritica che l'America fa della propria cultura.

Incominciamo ascoltando una voce influente, che per un attimo ci riporta indietro a più di trent'anni fa, ma che ha il vantaggio di farci vedere le caratteristiche degli anni novanta in una prospettiva storica a forti tinte realistiche. Mi riferisco all'ex Consigliere della Sicurezza Nazionale, Zbigniew Brzezinski, il quale, in un libro del 1993, *Out of Control*, scandisce alcune delle questioni fondamentali del decennio, mettendo in rilievo come le tematiche che contrappongono l'ordine al disordine, e la pianificazione al caos, siano state ampiamente dibattute in studi politici, economici, culturali. Ma è importante ricordare che Brzezinski nel 1970 aveva pubblicato un altro libro, abbastanza controcorrente,¹ *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, in cui il politologo annunciava non solo la morte imminente del [marxismo](#), ma l'arrivo di una "Planetary

Consciousness”. Bisogna subito chiarire: il tono e le prospettive non erano affatto simili a quelli che si ritrovano nell’altro libro contemporaneo in alcuni frangenti della contestazione, il “free spirit” di *The Greening of America* di Charles Reich, poiché Brzezinski era già allora uno che si muoveva con disinvoltura nei corridoi del potere e conosceva da vicino l’organizzazione pratica delle società, mentre la nozione di coscienza di Reich era in gran parte utopistica, un *wishful thinking* direbbero gli americani di un certo post-sessantotto. Ciò che è stato percepito da Brzezinski con un acume quasi visionario è il profondo cambiamento in atto nelle forze che modellano la società. Egli scriveva:

La trasformazione che sta avvenendo, specialmente in America, sta già creando una società in modo differentemente da come ciò era accaduto per la società industriale precedente. La società post-industriale sta diventando una società “*technetronic*”: una società modellata culturalmente, psicologicamente, socialmente ed economicamente dall’impatto della [tecnologia](#) e dell’elettronica— particolarmente nel campo dei computers e delle comunicazioni. (BRZEZINSKI, 1970, p. 10)

Un tale preveggenza va premiata con l’ascolto di quanto altro si racconta in quel volume, che potrebbe fare da sfondo ad analoghi cambiamenti un trentennio dopo, in maniera da poter esaminare se i cambiamenti socio-culturali degli ultimi dieci anni siano o meno veramente radicali o “post”.

L’autore incomincia in maniera quasi didattica a spiegarci le differenze tra l’epoca industriale e l’epoca tecnotronica (pp. 10-12). In maniera molto più stringata di Daniel Bell,² Brzezinski elenca ciò che cambierà nelle seguenti aree:

- a) *produzione* (crescita dell’automatizzazione, e dei servizi);
- b) *impiego* (mestieri e sapere tradizionali resi obsoleti, con conseguente minaccia per il reddito della piccola borghesia e degli operai);
- c) *pubblica istruzione* (l’[università](#) sarà alla portata di tutti, si sprona la ricerca scientifica avanzata, che però adesso si fa anche nei laboratori privati);
- d) *leadership politica* (si richiederanno nuovi talenti e abilità per l’epoca dell’immagine; ormai, dice, “sapere è potere” e

ci si circonda di tecnici). È prevedibile come due decenni dopo, con l'arrivo dell'Internet, emerga il problema del controllo e del costo dei saperi (o banche dati) specifici;

e) *crisi dell'università* (la “torre d'avorio” diventa meno importante, molte idee nuove nascono da congreghe di cervelli, i cosiddetti *think tanks*, che sono molto più realistici nei loro progetti e nella concezione d'intervento nella società);³

f) *spostamento collettivo* da società rurale a *società urbana*. Aumenta il tasso di crescita di “città globali” di cui si parlerà molto negli anni novanta; nascono in questo ambito nuove sfide pragmatiche e sociali, particolareggiate o ‘sitate’, che metteranno da parte le visioni onniglobali;

g) *alienazione politica*; gli anni sessanta hanno mostrato come talune controversie complesse possano esplodere,⁴ mettendo a rischio i vantaggi e privilegi della società industriale. In ciò si intravede l'odierna crisi di legittimazione e la necessità di nuovi rapporti tra governi e corporazioni;

h) i gruppi legittimi della società industriale, come per esempio sindacati e partiti, si riconoscevano per una propria *ideologia*, mentre oggi,⁵ sostiene l'autore, sussiste una maggiore *eterogeneità*, *nuovi interessi*, *crescente manipolazione della televisione e da altri media*. Infatti il linguaggio orale e scritto viene sempre più rimpiazzato dall'immagine, e si va creando un forte ma falso cosmopolitismo;

i) nell'epoca industriale la potenza economica veniva ostentata e personalizzata, ci ricorda Brzezinski, mentre alle soglie degli anni settanta si tende alla *depersonalizzazione* e, contemporaneamente, alla crescente *interdipendenza tra governi, enti scientifici e organizzazioni industriali*. Tra gli esiti di questa nuova dinamica, si crea una “crescita del senso di futilità dell'individuo”(p. 13);

j) l'acquisto di beni non è più appannaggio dei pochi, e l'*economia* e la vita sociale cambieranno secondo che diventiamo una *società dei consumi*. Possiamo aggiungere che questa trasformazione vale anche per alcuni paesi europei, in particolare per quelli che si riprendono dopo la

seconda guerra mondiale, come l'Italia e la Germania. In più, e ritornando agli Stati Uniti, questa tesi è sostenuta da parecchi esperti di economia politica.⁶

Come si vede, lo studioso aveva indovinato piuttosto bene il corso generale delle società occidentali avanzate. Riteniamo che le questioni elencate da Brzezinski rappresentino un'utile lista di cosa sia in pericolo e/o minacciato oggi, molto più di quanto lo fosse trent'anni fa. La sua interpretazione delle trasformazioni in atto nella società lo indusse a riconoscervi un *cambiamento paradigmatico*, tesi che sembra irresistibile, per quanto essa sia quasi in netta opposizione rispetto all'altro nuovo *dictum* spartiacque, e cioè "il mezzo è il messaggio", pronunciato alla fine degli anni sessanta da Marshall McLuhan:

La nuova realtà, non sarà un "villaggio globale". La sorprendente analogia di McLuhan offre un panorama della stabilità personale, dell'intimità interpersonale, valori implicitamente condivisi, e tradizioni che sono state importanti ingredienti del villaggio primitivo. Un'analogia più appropriata sarebbe quella della "città globale", una nervosa, agitata, delicata e frammentata trama delle relazioni di interdipendenza. (p. 19)

Lo stratega geo-politico si lascia scappare un sentimento positivo, o quantomeno possibilista, di fronte a questi profondi cambiamenti: "La rivoluzione tecnotronica crea le condizioni che rendono sempre più possibili risposte globali ai bisogni e all'umana sofferenza in generale". Sono un po' quei generici sentimenti che ogni grande analisi deve riproporre da qualche parte, di certo non hanno ispirazione né teologica né socialista. Intellettualmente rigoroso e politicamente realista, Brzezinski dedica la maggior parte del libro a uno studio dettagliato dei cambiamenti sociali nati dagli anni sessanta i quali avrebbero segnato le prospettive di altrettanti o dei maggiori cambiamenti futuri, dalle contraddizioni della Nuova Sinistra (con la sua "ideologia infantile", pp. 222-36) alla crisi del Liberalismo e forse addirittura della *democrazia* (pp. 236-54).

Ma venti anni dopo, quando con *Out of Control*,⁷ l'autore si ritrova a offrire un parere sulla sua società, egli è decisamente più sobrio e melanconico: "le guerre del secolo hanno ucciso non meno di circa 87.000.000 di vite, a cui va aggiunto un incalcolabile numero di feriti, mutilati, o colpiti in altri modi".

Questa cupa statistica diventa ancora più terribile quando Brzezinski continua con un'ulteriore precisazione, quella dei civili uccisi per motivi politici, militari o per altri pretesti all'*interno* dei loro stessi paesi:

Per ricapitolare, lo spaventoso numero totale delle persone uccise *deliberatamente* durante questo secolo— non in un reale combattimento ma a sangue freddo, per varie ragioni ideologiche o religiose— arriva fino a 80 milioni di vite. Così, nel Novecento, non meno di 167 milioni di persone — e molto probabilmente con un eccesso di 15 milioni— sono state deliberatamente uccise a causa di *stragi politicamente motivate*. (BRZEZINSKI, 1993, p. 17, sottolineatura mia)

Se queste sono le premesse, la diagnosi della profonda malattia dell'uomo del XX secolo, la prognosi non può che essere a dir poco pessimistica. Qui lo studioso elabora un breve schema interpretativo per spiegare le possibili forze o stratagemmi attuati nella società che potrebbero spiegarci perché siano accadute atrocità così grandi. Alla base della sua analisi Brzezinski pone il concetto di "*Meta-mito*", che è fondamentalmente

una grande finzione trascendentale [che] deve essere compresa in quanto miscela irrazionale, ma irresistibile, fatta di un impulso religioso a cercare la salvezza, di un'identità nazionalistica in quanto superiorità rispetto agli stranieri, e di dottrine sociali utopiste ridotte a slogans populistici. (p. 19)

Sembra che si stia già parlando dell'epoca post-11 settembre, dell'America di Bush figlio! I meta-miti diventano importanti con l'avvento della letteratura di massa, la televisione, la concentrazione delle aree urbane. Con l'ovvia intenzione di dimostrare che il concetto di meta-mito, e il già menzionato '*paradigm shift*', non sia una trovata da campagna elettorale, ma un profondo movimento storico, lo studioso ne ritrova le prime manifestazioni nelle aporie del XVIII secolo.

La posizione di Brzezinski sull'importanza dei meta-miti è fondamentalmente in accordo con il punto di vista di Lyotard, secondo il quale, come abbiamo già visto sopra (II.1.11), il **moderno** ha introdotto ed elaborato tre grandi meta-narrazioni: l'idealismo, l'emancipazione, il progresso (LYOTARD, 1983). Nel Novecento, secondo l'interpretazione di Brzezinski, uno di questi meta-miti si è estinto: quello del comunismo, che l'autore freddamente descrive come una "**utopia** coercitiva" (BRZEZINSKI, 1993, pp. 32-34). In un certo senso, sussisteva nel cuore del

progetto comunista una *hybris* che ne segnava in anticipo la fine tragica, come in un dramma greco:

In effetti, il totalitarismo del Novecento ha formulato la rivendicazione più azzardata possibile: cioè che tutta la conoscenza del genere umano e tutte le aspirazioni umane possano essere comprese in un'unica dottrina, basata sulla parola rivelata di un leader divinizzato. Il potenziamento del meta-mito attraverso la creazione coercitiva di un'utopia secolare doveva rappresentare il compimento della storia. (p. 35)

L'autore riflette sul fatto che in questo modo tanti milioni di persone, tra cui intellettuali delle più svariate convinzioni, poterono essere attirati dalle "lunatiche... assurdità" di altri tipi di totalitarismo, per esempio di un *Mein Kampf*. Brzezinski non può dimenticare il panorama generale, su cui l'ombra dello stalinismo era ancora preponderante. Ma la sua valutazione non si lascia andare a facili condanne, e non moralizza. Piuttosto, egli si limita a descrivere alcune conseguenze generali, in Occidente, della caduta del comunismo. E il risultato, o comunque la reazione allo sfaldamento di questo metamito, non è molto promettente. Ciò che viene subito messo in risalto— del resto anche da innumerevoli articolisti all'epoca— è che nei paesi della vecchia URSS si è creato un grande vuoto allorché la minaccia globale dell'"orso rosso" svanì nel giro di pochissimi anni. Ma in Europa e in America, e certamente negli Stati Uniti in modo particolare, le auspiccate conseguenze positive della fine della guerra fredda probabilmente dettero a molti l'impressione, come abbiamo già osservato in apertura, che la nervosa politica della distensione fosse definitivamente finita.

Era una speranza che ebbe vita breve.

Ampliando l'osservazione al tessuto sociale, Brzezinski individua un certo "lassismo" che accelera una già diffusa tendenza in Occidente, caratteristica che l'autore classifica come una Bengodi della classe agiata, una "*permissive cornucopia*". Questo è l'atteggiamento dei vincitori, dice l'autore, cioè di coloro che non hanno bisogno di pensare a nessuna utopia poiché vivono già nel miglior mondo possibile, sono o si ritengono serviti, protetti, e privilegiati. Per costoro, non può o non deve esistere la proiezione verso la perfezione concessa tra le classi più basse, mentre allo stesso tempo queste ultime devono sospendere il giudizio morale su ogni questione, perché il senso (in fondo

ottimistico) dell'**ideologia** del “tutto va bene” di una società democratica capitalistica, funziona meglio quando i sistemi perfetti, come le utopie, non sono portati sulla scena e all'attenzione delle classi subalterne. È un'analisi di un realismo macchiavellico stupefacente. Non ci sono dubbi che una larga componente del pensiero della sinistra caldeggiava, sia pure come idea-limite, la realizzazione di una società se non perfetta quantomeno equa. Ma continuare a pensare a qualsiasi forma di utopia, cioè a un insieme che sia perfettamente stabile o ermeticamente inviolabile, è assurdo.⁸ Ed è assurdo appunto perché è irreal e irragionevole aspirare alla società “perfetta”: una tale società sarebbe statica, morta. A riprova della sua profonda conoscenza dei movimenti sociali e ideologici, Brzezinski afferma che, contrariamente a cosa si diceva sui media a proposito di un immaginario “Nuovo Ordine Mondiale,” la realtà è che una certa quantità, forse una grande quantità, di *disordine* è ora, negli anni novanta, non solo desiderata ma, prosegue l'autore, necessaria. *Ciò crea le premesse per un'azione sociale che è costantemente in movimento e localmente coinvolta.* Questo significa che dal momento in cui non ci saranno più concetti contrari a quello dei meta-miti da usare come riferimento e per coordinare azioni e pensieri, allora l'individuo e l'azione che sceglie o gli compete saranno occupati da ciò che altrimenti governa la vita di ognuno, vale a dire, il mondo dell'abbondanza, visto che “*non ci saranno dèi o totem o pietre di paragone come struttura di riferimento*” (enfasi mia). E qui, bisogna notare, l'autore manda un segnale d'allarme:

Ma una società nella quale l'auto-gratificazione è la norma è anche una società nella quale non ci sono più criteri per dare giudizi morali. (p. 67)

Come si vede, pensatori così differenti come Glucksmann e Brzezinski sono d'accordo su questa valutazione della società euroamericana. L'inizio degli anni novanta, quindi, non è un periodo promettente. Un certo sconvolgimento, quasi un umore sinistro percorre spesso il paese. Come altri osservatori della nostra cultura, Brzezinski continua a interrogarsi riguardo ai cambiamenti subliminali nella vita sociale. Egli fa un'analisi molto penetrante dell'impatto della televisione sull'educazione, e dei fattori principali che incisero sulla mentalità americana degli anni ottanta. È in questo contesto che Brzezinski punta il dito

contro il mondo rozzo della *pubblicità* come reo di aver indotto la società sulla strada di un consumismo privo di senso critico:

Nella misura in cui qualsiasi valore può essere estrapolato dalla programmazione televisiva, viene spontaneo esaltare l'autogratificazione, normalizzare la violenza e la brutalità, incoraggiare la promiscuità sessuale attraverso esempi e pressioni (che rasentano il voyeurismo?)... e si lusingano gli istinti del peggior pubblico. Il risultato è una perdita totale di controllo sul comportamento sociale. (p. 71)

Questo non è un quadro allettante per chi voglia conseguire un senso di aristotelico equilibrio senza sottoporre una [democrazia](#) a stravolgimenti vari. Dove si ritroverà la guida intellettuale e morale per far fronte a problemi che ormai non sono più locali o circostanziati, e tendono a coinvolgere l'intera umanità? Poiché, egli continua, sembra sicuro che si creeranno confusioni filosofiche, conflitti politici, sperequazioni e disuguaglianze, la povertà dilagherà, e il contenimento dei problemi sociali diventerà più complesso e pericoloso. E ci sarà una lotta senza quartiere tra potenti e indigenti, perché *“sull'arena della storia, la sfida dell'utopista fanatico potrebbe cedere di fronte allo scontro tra il consumatore insaziabile e lo spettatore affamato”* (p. 81, sottolineatura nell'originale).

Secondo me l'ironia tragica di questa visione consiste nel fatto che sia il consumatore che lo spettatore convivono dallo stesso lato della staccionata, ma in aggiunta vi si ritrova anche una classe media sempre più ossessionata e minacciata, e che ha ormai dubbi sulla legittimità dei suoi stessi fondamenti e convenzioni. Ed ecco che la società si trova a invocare— ancora una volta— un meta-mito, perché, alla fine, tutto si srotola e si scambia allo stesso modo, come fosse una misterica coazione a ripetere storica. Che fare? Rinnovare, reimpastare i meta-miti vecchi e ormai sorpassati? Inventarne uno del tutto nuovo? Forse. Si chiamerà “La Grande Illusione”? L'ipotesi del Nuovo Ordine Mondiale nasce nel momento in cui il [capitalismo](#) euroamericano diventa sempre più disordinato e sfrenato, sempre meno controllabile, in vista di aperture geografiche inusitate: oltre all'est europeo, crescono sensibilmente i rapporti con l'Asia, e la pretesa di estendere una egemonia “a modo nostro.”⁹ Ma qual è il grande megamito dell'America davanti alla ribalta del mondo? Qual è il suo equivalente di una *missione civilizzatrice*?

L'improvviso crearsi di un *vacuum* geopolitico e la scomparsa di un polo oppositivo ben visibile, che aveva determinato innumerevoli canali e protocolli di comunicazione, dettero adito per alcuni anni a un dilemma di proporzioni veramente mondiali. Molti hanno sostenuto che, avendo perduto l'Altro, l'America non riusciva più a riconoscere se stessa. Vedremo che ci saranno altri fattori, altre forze in concorrenza per definire lo spirito della nazione. Per il momento, ricordiamo quanto sia emblematico che nel libro successivo che scrisse, *The Grand Chessboard*, Brzezinski ritorni all'analisi geopolitica e ci dia conferma che, alla fine del 1995, la politica estera americana e le varie competenze mondiali avevano già individuato i territori e i settori in cui le idee e i transiti non sorvegliati, non sarebbero più stati tollerati.¹⁰ Se ci sarà caos in qualche regione, sembra che alcuni abbiano deciso, sarà creato e alimentato dall'esterno, come un reattore nucleare. E, quello che non ci dicono, è che sarà altrettanto pericoloso. In altre parole, un nuovo e mostruoso meta-mito stava per nascere all'alba del duemila: il Super-Impero.

¹ Così com'era stato *Understanding Media* di McLuhan nel 1969, al quale solitamente lo si associa.

² Si veda D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1996 [1976]), pp. 198 *et infra*. Ritourneremo su Bell più avanti.

³ Da allora, si constata che oggi esistono più di duecento di questi istituti di ricerca e di consulenza, i quali hanno dato vita a una loro mini-politica che svolge un ruolo sempre più rilevante nel XXI secolo, paragonabile a quello delle NGO

⁴ Si veda, su questo punto, ancora di Bell, autore di *The End of Ideology* (1960), la postfazione all'edizione del 1988, "The End of Ideology Revisited" (BELL, 1988, pp. 409-447), nella quale si rievocano quattro tendenze che emersero dal radicalismo degli anni sessanta e settanta, e cioè: una cultura della gioventù, notevolmente 'liberata' e caratterizzata dall'uso frequente di stupefacenti e disinvoltura sessuale; la crescita drammatica di movimenti politici, tra i quali campeggiano i 'black power'; la diffusione di movimenti di 'liberazione' nati nel terzo mondo e in chiaro contrasto con i presunti valori dell'occidente; e la guerra in Vietnam, la quale, "come la guerra d'Algeria contro la Francia" (p. 426), ha radicalizzato una larga componente della popolazione studentesca.

⁵ Siamo nel 1971.

⁶ Per comprendere come l'America sia diventata la massima potenza manifatturiera dopo la seconda guerra mondiale, e come si sia poi fatta "raggiungere" da molti altri paesi, si veda per esempio la complessa analisi di Robert Reich, *The Work of Nations*. Come conseguenza di ciò, l'America è costretta ad accettare la leadership mondiale solo in alcuni settori (finanze,

brevetti, tecnologia) e non in altri (settore manifatturiero, *outsourcing*, dipendenza da importazioni massicce dalla Cina). Ma, in fondo, il motore dell'economia è alimentato dal consumismo, da bisogni non importa quanto veri o inventati, ma che richiedono pur sempre risorse e transazioni infinite.

⁷ Con lo stesso titolo, a riprova di quanto l'argomento fosse importante, si trova Kevin Kelly, *Out of Control: The Rise of Neo Biological Civilization* (Reading (MA): Addison-Wesley, 1994). Inoltre, il titolo della terza parte di Andrew Bard Schmookler, *The Illusion of Choice* (Albany: SUNY Press, 1993), è precisamente "Out of Control", e tratta dei mercati azionari, ormai irregolabili (menzionato da BARBER, 1996, pp. 301-302).

⁸ Anche se, come vedremo, non tutti condividono questo pensiero. Lo stesso Daniel Bell si chiede, nella postfazione del 1996 a *The Cultural Contradictions of Capitalism*, se con la caduta dell'impero comunista sia terminate la storia o la vocazione utopica (BELL, 1996, p. 283).

⁹ Si veda l'analisi su scale mondiale in KENNEDY, 1993.

¹⁰ Ritorneremo su questo libro nel capitolo sulla globalizzazione (IV.8).

2. POTERE E PIACERE

Per approfondire un'osservazione di Brezinsky su come, all'inizio degli anni novanta, la **cultura** sia divenuta all'improvviso atrofizzata, "debole" nel senso di fiacca, e in ogni caso mercificabile e sen né aureola né aura, riguardiamo cosa disse il decano degli economisti negli stessi anni. Nel suo *The Culture of Contentment* (1992) John Kenneth Galbraith fa un riferimento al banchiere americano J.P. Morgan il quale, nel deporre di fronte a una commissione del Senato, afferma: "Se distruggete la classe agiata distruggete la **civiltà**" (GALBRAITH, 1992, pp. 5-6). Mortificare la classe agiata sarà all'origine di un'enorme serie di problemi.¹¹ Le statistiche sono preoccupanti, anzi tristi: "Nel 1989, negli Stati Uniti, il 12,8 per cento della popolazione— ovvero trenta milioni di persone—, giovani e vecchi, vivevano sotto il livello di povertà con 12.674 dollari per una famiglia di quattro persone, la maggior parte appartenente a gruppi di minoranza" (p. 13). Le strategie politiche ed economiche adottate dal governo come dagli enti privati sembrano preoccuparsi di altro, perché: "In ogni caso, la pacifica teologia del *laissez-faire* sostiene che tutto si risolverà al meglio" (p. 20). Ma come hanno osservato in molti, in particolare da sinistra, questa politica economica ha i suoi limiti, i quali sono poi quelli intrinseci al **capitalismo** senza freni:

Sotto l'ampia e benevola copertura del *laissez-faire* e con il consenso del mercato, operano forze che saccheggiano e finanche distruggono le stesse istituzioni che compongono il sistema, in special modo le ditte commerciali che con le loro operazioni finanziarie e di acquisti e vendite costituiscono il mercato. Siamo di fronte a un sorprendente sviluppo del capitalismo moderno, la rovina operata dalle grandi società a controllo manageriale. La devastazione è stata particolarmente intensa negli anni del benessere. (p. 53)

Si tratta di una furia autodistruttiva che colpisce la stessa classe agiata,¹² e qualora anche gli organismi di pianificazione o la politica favoriscano la via spiccia, essa si traduce in fenomeni finanziari mondiali come scalate del mercato azionario e

conquiste e assorbimento di società (p. 58). È un mondo violento, senza interesse né talento per la pianificazione a medio o lungo termine. È egoismo elevato ad arte, a valore guida. È il mondo rappresentato nel successo Hollywoodiano di Oliver Stone, *Wall Street*: “L’avidità è buona”.¹³ È la speculazione globale all’arrembaggio! (p. 83) E non sempre il mondo alla larga sa cosa veramente accade. Infatti, secondo Galbraith, questo panorama fa pensare che si viva sotto al dominio di una *silente aristocrazia*. E di azioni taciute o di silenzi sospetti si animeranno tantissime discussioni non solo tra studiosi di questa o quella disciplina, ma anche tra i commentatori politici e gli elzeviristi, in particolare con il crescere di megascandali finanziari e decisioni politiche internazionali che contravvengono prassi e diritto. Ma di questo in seguito.

Ora, assumiamo provvisoriamente che Galbraith abbia ragione, e vediamo come quella che altri hanno denominato plutocrazia globale, riesce a ottenere o mantenere il suo potere. I tre requisiti di questa classe agiata accreditata a guidare il paese sono:

- 1) necessità di difendersi dalle ingerenze governative in [economia](#); e di pari passo la complessa, combattuta e ormai vincente politica della privatizzazione del settore pubblico;
- 2) necessità di trovare una giustificazione sociale al perseguimento spregiudicato della ricchezza e al possesso, il che comporta, bisogna supporre, l’allargamento al capitale speculativo e virtuale, e una presunta contropartita per industria e difesa;
- 3) legittimare una riduzione dell’attenzione sociale per le classi disagiate. In altre parole farle sentire responsabili delle proprie difficoltà. È una vecchia tecnica di persuasione occulta rinverdata: “Coloro che sono in tale situazione, i membri agenti della sottoclasse socialmente immobilizzata, devono essere visti come in qualche modo gli artefici del loro stesso destino” (p. 97).

Sembra di leggere un manuale sul controllo delle classi, quasi fosse la versione tardo-capitalista del romanzo di Orwell *1984*:

“Inevitabilmente la credenza comune diviene la verità” (ORWELL, 1989, p. 147).

Sulla stessa lunghezza d'onda sembra situarsi quel grande osservatore del [capitalismo](#), Lewis Lapham, autore di *Money and Class in America*. Seguendo un approccio weberiano, l'autore indica le ambivalenze di due termini indissolubili, *ricchezza* e *classe sociale*. Ma egli vuole evidenziare che esiste un doppio atteggiamento nei confronti della condizione sociale:

La nostra retorica [politica](#) è fondata sulla promessa che nessuno è migliore di chiunque altro, che tutti gli uomini provengono dalla stessa argilla. La costosa retorica della nostra pubblicità commerciale vanifica invece la speranza come specchietto per le allodole e diffonde la verità opposta, che chiunque, cioè chiunque ha tanti soldi a disposizione, può diventare entro domani a mezzogiorno, migliore di tutti. Nessuna nazione devolve tanto della sua ricchezza in beneficenza: nessuna nazione investe tanto del suo reddito nel disperato bisogno di acquisire o vendere status. (LAPHAM, 1988, p. 3)

In altre parole questa società, l'America, è portatrice al suo interno di una forte contraddizione, per usare un termine della sinistra che mi è antipatico, e si trova sempre in disaccordo con se stessa e dunque alla ricerca della vera forza motrice del cambiamento, oscillando tra due credi contrari. Tralasciamo per ora l'impostazione dell'analisi in termini di opposizioni logiche o dicotomiche, tendenza abituale di buona parte dei nostri critici, sulla validità delle quali ritorneremo in avanti. C'è un aspetto intrigante che emerge in questa panoramica, e che solo pochi hanno sondato, e cioè la questione addirittura delle *origini* di questa cultura. Il nostro autore continua infatti dicendo che è opportuno ricordare al proposito il momento più importante della storia americana. La controversia risale alla fondazione delle colonie, e ci riporta ad alcune grossolane visioni della vita, che *non* sono necessariamente quelle— molto diffuse nelle scuole e tra gli intellettuali— dell'illuminismo, o quelle elevate a meta-mito nella rivoluzione francese. Scrive Lapham:

Le prime fortune, benedette dalle preghiere dei calvinisti, derivavano dal commercio degli schiavi e dal contrabbando di rum. Molto prima che i coloni americani dichiarassero l'indipendenza dall'Inghilterra, essi professavano due diverse idee sul destino della loro Nuova Gerusalemme. Una parte riteneva che il denaro fosse solo una merce (neutra come il legname, la paglia, la stoffa) e che la scommessa americana rimanesse

ancorata a una comunanza morale. Un'altra componente, allo stesso modo idealista ma non così pia, vedeva nel denaro un simbolo sacro e credeva l'America votata al miracolo della ricchezza. (pp. 4-5)

Guadagnare denaro, ed essere migliori degli altri: questa la religione, la raison d'être dell'americano. Altro che **democrazia** e diritti umani! Dio è là per ascoltarvi. E in diretta. Questa condizione fu favorita dal fatto che intorno agli anni novanta i canali di comunicazione tra i gruppi sociali sono aumentati per ben venti volte. Difatti ci sono vari modi di “vendere” il messaggio biblico: è noto per esempio che i *televangelisti* sono ottimi *fund raisers* e si contendono le fasce migliori delle trasmissioni televisive. Ma il coinvolgimento religioso è vantaggioso politicamente:

Con l'avvento dell'amministrazione Reagan nel 1981 la maggioranza favorì chiaramente il partito dell'arricchimento e il canto degli inni a Mammona. Le voci discordanti non tacevano, ma era più difficile ascoltarle. (*ibidem*)

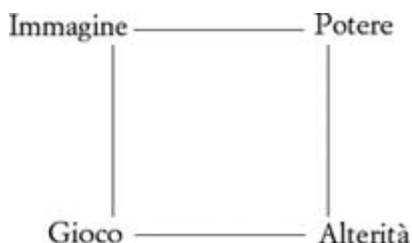
Questo contesto illumina sullo spaccato di un altro mondo, apparentemente una *società fantasma* impegnata a decidere cosa il resto degli americani deve essere o comunque dovrebbe fare. È importante notare come nel lavoro di alcuni accademici sugli stessi argomenti le interpretazioni di questa epoca postmoderna coincidano. Userò un altro esempio per illustrare cosa succedeva “lì fuori, nel mondo”, mentre si avvicinava la fine del millennio.

Nel suo *The Power Game* (1989) Hedric Smith ci ricorda come la società americana negli anni sessanta e settanta era mossa da varie trame, tra le quali si staglia la classica ansia per il successo, e la crescente competizione intra- e inter-aziendale. Con gli anni ottanta la burocratizzazione e il gioco di interessi crebbero a dismisura con il risultato che molte operazioni gestionali dovettero essere delegate ai livelli più bassi. Sono gli anni degli “yuppies” e della reaganiana “trickle-down economics.” Secondo molti studiosi e giornalisti, è da questo momento che germinano e s'insediano il governo ombra e la politica condizionata dai megacapitali. Questo scenario a tutta prima esibisce uno schematismo semplice, ma attenzione, esso in effetti è costituito da una rete intricata di relazioni in equilibrio instabile e dinamico:

In questo ultimo scorcio del ventesimo secolo noi americani abbiamo il

sistema di potere più fluido che mai nella nostra storia. Letteralmente il potere galleggia. Non risiede nella Casa Bianca, né il timone passa da un polo all'altro, dal Presidente all'opposizione, dai Repubblicani ai Democratici. Galleggia. Cambia direzione. Si dimena ambigualmente come mercurio sul palmo della mano, da un potere rivale a un altro, con la leadership sulle politiche principali— dal bilancio alla riforma delle tasse, alla spesa militare e al missile MX— gravitante su chiunque sia abbastanza audace da afferrarlo e sufficientemente svelto da realizzare un punteggio politico. (SMITH, 1989, p. 14)

E poco dopo, come nel romanzo di Coetzee, i barbari si calano sulla città: un vero flagello di gruppi e interessi che acquistano, o meglio conquistano, influenza e legalità, controllano stanziamenti, autorizzazioni, violazioni e privilegi. Il fenomeno è tutt'altro che sconosciuto in Europa, dove i governi di centro-destra e le oligarchie private sono sempre, come si legge sulla stampa, in costante collusione. E l'analisi di Smith è appropriata precisamente perché le lobby hanno saputo sfruttare la coesistenza di diverse forze che in precedenza operavano quasi separatamente e ci tenevano a una presunta autonomia. Smith ci indica quali siano i topici o luoghi base di significazione, che possiamo tradurre in un modello epistemologico, come un quadrilatero i cui apici sono *Immagine*, *Potere*, *Gioco*, *Alterità*. Diagrammaticamente:



Cerchiamo di elencare schematicamente cosa ne consegue, in vista del nostro tema:

- a) Immagine: la leadership deve essere visibile, simbolica, massmediatica;
- b) Potere esecutivo: concentrazione a discapito di corpi legislativi e giuridici;

- c) Gioco di sostituzioni e tribalismo politico: nuove strategie di allineamento che consentono permutabilità e coalizioni in precedenza impensabili; alimentazione di sentimenti settari e di gruppi con specifiche agende, i cosiddetti “special interest groups”;
- d) Supremazia della politica estera: sia per il prestigio, sia per distogliere l’attenzione da questioni domestiche o di protocollo.

Ritornando al testo, ricordandoci che siamo alla fine degli anni ottanta, leggiamo:

A Washington lo sciame dei lobbisti sembra raggiungere nuovi vertici ogni anno, dai 5662 iscritti nel 1981 presso la segreteria del Senato ai 23.011 di metà del 1987 (l’iscrizione è richiesta per operare legalmente nelle aule del Congresso), più altri cinquanta-sessantamila lobbisti e procuratori di studi legali e società commerciali. Nella nuova Washington praticamente nessun cliente importante si affida oggi a un’unica corrente. Lo stile è “team lobbying”, ovvero contatti multipli per controllare più livelli nel gioco delle influenze. (p. 236)

Si sobbalza al pensiero di quali e quante lobby sostengano l’attuale (cioè di Bush figlio) amministrazione e con quali vantaggi e profitti stiano contrattando per i loro protetti o protettori. Ma bisogna solo saper leggere uno dei grandi quotidiani internazionali, o anche alcuni siti Internet alternativi, per avere un’idea della diffusione di questo fenomeno. Infatti, siamo nell’epoca in cui non esiste più neanche un briciolo di buon senso o pudore in questa rapace corsa ad arraffare. Non è, ripeto, che questo stato di cose si applichi esclusivamente agli americani, tutt’altro. Ma è un sapere diffuso ciò che sta avvenendo in America nel rapporto tra governo e corporazioni: chi ha il coraggio di fare una ricerca per scoprire quante sono le lobby oggi “registrate ufficialmente” presso il Dipartimento di stato?¹⁴

Ma, alle soglie del 2000, l’ideologia del benessere a tutti i costi ha ormai creato una classe che riesce quasi in buona fede a ridere di sé: si veda di David Brooks, *Bobos in Paradise*, che descrive l’ascesa di una nuova classe medio-alta la quale si atteggia a portavoce di valori da anni sessanta o settanta: “È prospera senza essere avida, ha compiaciuto i genitori senza sembrare conformista, ed è arrivata in alto senza pensare più di tanto a chi

restava in basso” (BROOKS, 2000, p. 100). In altre parole, ci si riferisce a quella fascia di “professionals” che rivedremo a varie riprese nel corso di questa sezione e che sono contraddistinti dalla capacità di trasformarsi in (o meglio, credere di essere simultaneamente) bohemienne, illuminati, mondani, cittadini retti e che accettano con disinvoltura le mille maschere della società dei consumi: “Le compagnie che ci vogliono vendere qualcosa hanno escogitato accorte strategie di marketing per noi altri che disprezziamo il marketing. Essi ci danno l’illusione che comprare qualcosa è come preparare un progetto di tesi al Bennington College” (*ibidem*).

¹¹ Si riprendono temi già presenti nel classico di Thorstein Veblen, *Theory of the Leisure Class* (1899); e si vedano in seguito qui i riferimenti anche a Lewis Lapham, *Money and Class in America* (1988).

¹² Questa tendenza autodistruttiva delle grosse compagnie è stata messa ben in risalto, dieci anni dopo, nel film-documentario *The Corporation*, di Jennifer Abbott e Mark Achbar (2004).

¹³ Il film ha suscitato un’ampia gamma di interpretazioni. Si veda l’accorta lettura di Norman Denzin (1991), in cui si spiega tra l’altro come Oliver Stone abbia fatto uso di segni e tecniche altamente moderniste, e giustapposto ideologie semplicistiche, soddisfacendo conservatori e scettici, ma che malgrado questo ci ha anche aperto una finestra su un mondo (appunto parziale, settoriale, altamente simbolico, ma comunque centro di stragrande potere) meglio appreso come la celebrazione di una illusione, del significante che non tocca e non ha bisogno del suo referente effettivo per autorigenerarsi, illusione dalla quale l’etica da *working class* di Bud alla fine dovrebbe redimerci. Ma Stone non esplora cosa accadrebbe se alla fine non ci fosse un “mondo del padre cui far ritorno,” o se il mondo di Gekko avesse ormai cooptato e colonizzato, fino a renderla insignificante, la morale operaia.

¹⁴ Per dare un’idea: secondo David Stout, in un articolo sul *New York Times* del 29 luglio 1999, il numero di lobbisti iscritti legittimamente a Washington, in data 15 giugno, era di 20.512. Ma, oltre alla strategia del “team lobbying” menzionata da Hedric Smith, sappiamo bene che molti affari nascono o si concludono “in corridoio”. Solo Wallerstein sembra aver ammesso l’esistenza di questa prassi come effettivamente agente nella storia, chiamandola con il suo nome corretto: mafia (cfr. sotto IV.9.7). I settori maggiormente coinvolti sono beni immobili, compagnie di assicurazione, banche e altri enti finanziari. Le lobby non sono esclusivamente americane: “La lobby cinese ha facile accesso al Congresso, grazie a 20 milioni di dollari di donazioni per le campagne elettorali prima del voto del 1996 sulle M.F.N. [*Most Favored Nation*]” (*The Nation*, 17 febbraio, 1997, p. 12). È opportuno ricordare che da altre fonti si apprende che l’uno per cento della popolazione detiene più ricchezza del 95 per cento del resto del paese.

3. COME FUNZIONA (E NON) IL SISTEMA

Andando avanti di qualche anno, troviamo un altro esponente il quale, abbastanza realista per ciò che riguarda questo andamento delle cose, ne diventa il teorico e l'apologeta. Robert Wright, in *Nonzero* (2000), dichiara in modo perentorio, quanto arrogante, che il “segreto della vita” consiste in questo: che ogni cosa, dalla genetica alla politica internazionale, dall'acquisto di una macchina usata alla scelta dei propri amici, può essere spiegato nei termini della “Game Theory” o teoria dei giochi. Wright incomincia questa avventata ma fortunata tesi riassumendo le teorie “vagamente idealistiche” del XIX sec., secondo le quali si possono percepire certi orientamenti culturali evolutivi, o tendenze di fondo,— presenti in pensatori così diversi come John Stuart Mill, Karl Marx, Herbert Spencer e altri,— le quali nel decorso storico si muovevano verso la “[democrazia](#) nel governo, la fratellanza nella società, l'uguaglianza nei diritti e nei privilegi e l'educazione universale”. Sono nozioni da libro di [storia](#) dei licei, “saggezza convenzionale”, in cui di fatto buona parte della società ha creduto anche nel ventesimo secolo. Ma già all'inizio del XX sec., dice l'autore, si percepiscono segni che il panorama sta cambiando. Egli esprime dubbi, per esempio, riguardo alla teoria di Franz Boas, contro la convinzione che le culture umane tendano a muoversi in direzioni specifiche. Wright sobriamente, benché forse anche cinicamente, dichiara:

Ma dopo due guerre mondiali nelle quali le tecnologie intelligenti avevano ucciso milioni di persone, le parole ‘razionale’ e ‘buono’ non sembrarono più marchi di garanzia dell'umanità; e, con la recente memoria del fascismo e il comunismo totalitario ancora forte, la ‘libertà’ non sembrò più essere la meta della storia. (WRIGHT, 2000, p. 15)

Questi pensatori sono stati seguiti da altri che coraggiosamente si interrogano sulla futilità di individuare un modello generale, come hanno tentato di fare Isaiah Berlin e Karl Popper. Contro la ‘metastoria’ o la ‘storia speculativa’, c'è stata una sola “voce isolata” negli anni novanta, e cioè Francis Fukuyama. Ma negli anni settanta, coloro che aderiscono al [multiculturalismo](#) mettono

da parte le teorie dell'evoluzionismo culturale. Tuttavia, Wright presenta la prova che, in molti modi, "gli eventi del secolo, degli ultimi decenni, ci indicano che la traiettoria della storia individuata da alcuni sociologi del XIX sec. centra la questione in modo approssimativo". Dobbiamo supporre che egli non avesse letto molto di Eric Wolf o Immanuel Wallerstein? Ritorneremo sulla questione della "direzione" della storia più avanti, nella Parte IV, nel capitolo dedicato precisamente a questo tema. In questo riquadro generale, è sintomatico che l'obiettivo è quello di dimostrare che "se lasciamo da parte la moralità e parliamo degli sviluppi futuri della realtà sociale, il senso (*direction*) della storia è indubbia" (p. 17). Per Wright, la teoria dei giochi a somma non zero è realmente ciò che spiega le dinamiche della storia. Ecco come funziona lo schema.

Partendo dall'antropologia delle prime società, e facendo leva su documenti prelevati da vari momenti storici che convalidano il suo discorso, Wright sostiene che le situazioni di gioco a somma non zero sorgono quando una reciprocità generalizzata rivela una cooperazione nella quale, dato un elemento di cambiamento, un gioco, o una competizione, entrambe le parti vincono. Per spiegarsi, egli mostra la dinamica del loro contrario, cioè dei giochi a somma zero, che sono forse più logici e comuni. Nel gioco a somma zero, una parte vince, l'altra parte perde, punto.¹⁵ Ma ciò è ingenuo, secondo l'autore, poiché fuori da situazioni fortemente strutturate e formalizzate, come lo sport e il gioco d'azzardo, troppo spesso non è vantaggioso per nessuna delle parti avere una netta divisione, o bianca o nera. Attingendo ai cambiamenti manifestatisi nell'organizzazione della società attraverso i tempi, e con richiami alla genetica, all'antropologia, alle tipologie delle gerarchie difensive, e tenendo presenti le necessità dinamiche di una crescente e incontrovertibile complessità, si pongono le premesse per un dinamico darwinismo sociale che alla fine condurrà a un "nuovo ordine del mondo". L'autore non ha ombra di dubbio. Centinaia di esempi di una forzata cooperazione spiegano innumerevoli situazioni, dalla caccia di gruppo al parassitismo, alla chiusura specialistica, dalla divisione del lavoro agli aspetti positivi dello 'stress', dalle curve del tasso di crescita della popolazione alle innovazioni scientifiche e tecnologiche, dall'evolversi e predominio di un linguaggio codificato all'abolizione delle leggi che non servono

più al benessere collettivo delle società che originariamente le avevano emesse.

Senza rendersene conto, però, questa teoria deve accettare come un dato ‘naturale’ — o se vogliamo, come suo presupposto addirittura antropologico, anche nelle società appunto complesse e considerate a vario titolo “avanzate” — che la persistenza di gerarchie, la distribuzione ineguale di una o altra forma di potere, e il desiderio di garantire e/o garantirsi la sopravvivenza, conducano a migliorare le proprie possibilità. Non c’è ombra di preoccupazione che riguardi quella che altrove, come abbiamo visto, si chiama “sfera sociale” o “interesse pubblico”. In altre parole, non è difficile intravedervi le premesse per una giustificazione e legittimazione delle disuguaglianze sociali e degli squilibri nella distribuzione di poteri e di privilegi. Com’è possibile tutto ciò? Non vi si intravede una certa incoerenza? La ragione è semplice: il presupposto antropologico, quasi dunque un fondamento ontologico dell’essere umano, è il seguente: “man is a bully”, l’uomo è un essere prepotente e crudele. Egli scrive:

Le società nelle quali c’è un basso grado di subordinazione scompaiono. Ripetutamente le società hanno scelto la subordinazione piuttosto che la scomparsa. Di fronte alla guerra, si allineano. (p. 57)

C’è da riflettere. L’esempio paradigmatico fornitoci è la nascita dell’agricoltura, e la connessa trasformazione del nucleo familiare in una sovra-famiglia, quindi in un clan, un villaggio, un feudo, una nazione¹⁶I conflitti di interessi si risolvono quando entrambe le parti ottengono qualcosa, anche se la “vittoria” non è più paragonabile o quantificabile, come nel caso in cui nell’appalto di un progetto di una diga una parte ottiene il permesso di costruirla, l’altra assume personale sottopagato o lavoratori inattivi.¹⁷

A causa di questa origine darwiniana pre-categorica dell’interazione tra gli esseri, “la logica del destino umano”, come viene chiamata da questo ma anche da altri autori, non può garantire che il futuro sarà roseo per tutti. Ma per amore del metodo, più che per amore della sostanza, l’autore esclama che “il meccanismo innato” funziona, “il seme di papavero è ‘destinato’ a diventare una pianta di papavero, benché non tutti i semi fioriscono, così come alcuni si perdono nel vento, altri vengono mangiati, e altri ancora finiscono cotti sopra la vostra

ciambella”. Ciò che egli chiama la “Logica dell’unità” ha ripetutamente, benché non sempre in modo convincente o manifesto, generato un’espansiva competizione tra le persone, le specie, i sistemi e anche le idee all’interno di collaborazioni strutturate e complesse. È inevitabile che, siccome noi siamo presumibilmente “tutti connessi alla rete” e l’interdipendenza non è più una scelta, il livello mondiale dell’organizzazione sia evidente, e che le istituzioni come la World Trade Organization e la International Monetary Fund stiano indicando, o meglio tracciando, la strada. Ritourneremo in maniera dettagliata su questo tema nel capitolo sulla globalizzazione.

Ma ai fini di una visione equilibrata, bisogna sentire un’altra versione. A metà decennio un altro osservatore dello stato delle cose, John Ralston Saul, in *The Unconscious Civilization* (1995), asserisce che l’ideologia dominante in America dovrebbe chiamarsi “corporatism” (SAUL, 1995, p. 2)— che tradurrei con corporativismo— il quale è strettamente connesso con, quando non retto da, uno sfrenato individualismo. Per Saul, però, si tratta di un “dirottamento” (*hijacking*) del tradizionale individualismo dell’alba dell’età moderna, e questo può portare a conseguenze inaudite, addirittura minacciare i fondamenti dell’intera “civiltà occidentale”. Il panorama alle soglie del terzo millennio gli sembra avviluppato in pratiche narcisistiche, in un’orgia di ideologie il cui denominatore comune risulta sempre essere il corporativismo. Qual è la posta in gioco in questa scandalosa alleanza? “L’acceptare i diktat delle corporazioni ci costringe a negare, e così a minare, la legittimità dell’individuo *in quanto cittadino in una democrazia*” (sottolineatura mia). Ne consegue che con l’incremento di vari disequilibri “siamo indotti a una sorta di adorazione dei nostri interessi e a rinnegare il benessere sociale”. Da qui il nostro autore srotola una geremiade sul numero incredibile di morti disseminati dalle tante guerre del ventesimo secolo, seguita da una lista di altri mali dei quali siamo caduti vittime strada facendo. Tra questi mi limito a ricordare:

a) il commercio intensissimo di armi,

b) il lavoro “inutile” richiesto da una smisurata burocratizzazione e

- c) crescita della società dei servizi,
- d) prassi contrattuali che premiano lo speculatore,
- e) la “privatizzazione” dei servizi pubblici,
- f) la ridefinizione della nozione di “disoccupazione” in maniera da giustificare le statistiche e prevenire le critiche all’economia di mercato (pp. 13-14). Infine,
- g) l’emergere di una classe manageriale alla quale non è veramente richiesto di “pensare sul serio”.¹⁸

Come si vede, Saul non è in disaccordo con Brzezinski, in particolare quando asserisce che “soffriamo di una debolezza da schiavi di grandi illusioni” (p. 18) e questo ci rende potenzialmente soggetti a manovre ideologiche. In altre parole, “il potere nella nostra civiltà è sempre connesso al conseguimento di verità e di utopie onninclusive.” Ciò che invece lo distanzia dallo stratega è, oltre al tono, il paragone che egli fa tra lo sfrenato **capitalismo** *laissez-faire* e le due forme di autoritarismo sconfitte del ventesimo secolo:

*Direi che il **marxismo**, il fascismo e il mercato si rassomigliano fortemente. Sono tutti e tre corporativisti, manageriali e schiavi del vitello d'oro della tecnologia. (ibidem)*

Non si può non sottolineare l’intero passo, e non mi sembra che siano in molti a essere interessati a questa equiparazione e capaci di interpretarla. Ci ritorneremo nella conclusione, a proposito delle previsioni distopiche di Orwell. In certo senso, anche Saul ricusa il venire meno di queste forti configurazioni politiche tradizionalmente antitetiche, in quanto adesso non vi è più un nemico riconoscibile, e la medesima identità del proprio paese rimane soggetta a forze e criteri assolutisti: “o si gioca al nostro gioco (delle corporazioni, della **globalizzazione** forzata), o stai fuori.”

C’è qualche barlume di speranza in questo cupo panorama? Come ci si può liberare dalle maglie corporative che potenziano e premiano schemi e tattiche di autoprofitto illimitato? La risposta, in un libro scritto appositamente per un grande pubblico, non sembra all’altezza dell’audacia delle asserzioni che abbiamo visto:

“Credo che la nostra capacità di riproporre una società fondata sul cittadino dipenda dalla nostra riscoperta di concetti di base come il disinteresse e la partecipazione” (p. 33). Ecco dunque i limiti della prima controproposta per frenare il mostro del capitalismo globale. Non ci viene spiegato esattamente fino a che punto questo disinteresse possa essere reso attuale e credibile, visto che quasi tutte le nostre interazioni sociali, come egli stesso dimostra, sono condizionate da parametri oggettivi di spazio operativo o funzionale, e dalla tendenza “forse innata” di interessarci solo di ciò che possiamo controllare a tutti gli effetti. Infine, per riprendere alcune osservazioni metodologiche fatte in precedenza (II.1.1), la sua analisi della società procede per coppie oppositive retoricamente efficaci ma filosoficamente semplicistiche: individualismo democratico vs corporativismo, cittadino vs **soggetto** (o **cittadinanza** vs **soggettività**), equilibrio vs disequilibrio. In ogni caso, però, abbiamo una testimonianza del fatto che il *malaise* della società è stato più che mai registrato, analizzato, discusso e diffuso.

¹⁵ Per capire meglio questa logica, è utile consultare James P. Carse, *Finite and Infinite Games* (1986), dove leggiamo: “I giocatori del finito giocano all’interno di un confine, quelli dell’infinito giocano con il confine. I giocatori del finito sono seri, quelli dell’infinito si divertono. Il giocatore del finito gioca per diventare forte, il giocatore dell’infinito gioca con la forza. Un giocatore del finito consuma tempo, un giocatore dell’infinito genera tempo. Un giocatore del finito tende alla vita eterna, un giocatore dell’infinito tende alla nascita eterna.” Cioè, dei due tipi di gioco, il primo ha per scopo quello di vincere, mentre il secondo ha per scopo quello di continuare a giocare.

¹⁶ Wright cita Robert Carneiro, che nel commentare il libro di Elam Service del 1962, *Primitive Social Organization*, scrisse: “Il potere, e non l’interesse personale, è il meccanismo dal quale l’evoluzione politica è partita, passo dopo passo, dai villaggi autonomi allo stato” (cfr. WRIGHT, 2000, p. 60).

¹⁷ Per fare un paragone, l’economista Lester Thurow, nel suo *The Zero-Sum Society* (1981), aveva posto le premesse per i rapporti con le dinamiche *zero-sum* attraverso un intelligente ri-arrangiamento delle priorità nel progettare e nel fare politica così che, ponendo l’attenzione sulla ri-distribuzione invece che sulla produzione, l’accumulazione e il consumo, in breve tempo il debito sarebbe contenuto, il lavoro sarebbe diventato sempre disponibile, e di conseguenza vi sarebbero stati minori dislivelli, o se vogliamo differenze, tra chi ha e chi non ha. A distanza di venticinque anni, la sua proposta suona decisamente romantica, se non utopistica. Tuttavia, bisogna riconoscere che Thurow fosse attento al fatto che, in fondo, è con le persone che abbiamo a che fare, al di là di modelli e analogie, o meglio isometrie, tra un granello di sale, le previsioni dei computer e la biologia molecolare. La sua proposta teneva ben in vista cose circoscritte ma anche così concretamente limitate, e

dunque limitanti per gli ottimisti sfrenati, come le risorse naturali, le soglie della povertà, l'ambiente e la qualità della vita. Per Thurow la teoria del gioco a somma zero dimostra che, *volendo*, una sorta di eguaglianza economica *potrebbe* funzionare. Wright, invece, da parte sua, e coerentemente con una mentalità da fine millennio, eleva le dinamiche dei giochi a somma non zero a “spirito” in movimento chiaramente diretto verso una sempre crescente complessità e interdipendenza, per cui, se sorge un problema (ad esempio, rimaniamo senza petrolio), ebbene, non c'è un caso di dimostrazione della logica della sopravvivenza più adatto, poiché, malgrado piccoli inconvenienti, pochi in qualche modo avranno il carburante, altri ne avranno di meno, e altri... solo per congelare, morire o svanire. Inoltre, il suo schema evolutivo è chiaramente fondato sulla credenza incrollabile che l'ingegnosità umana— che ricalca l'espressione, culturalmente più istintiva, “yankee ingenuity,” o “l'ingegnosità (o genialità) americana” — all'ultimo momento sbuca fuori per salvarci, per additarci nuove prospettive, o perfino per rimaneggiare effettivamente gli equilibri in maniera da spronarci in avanti. E se qualcuno ci rimette la pelle? La risposta, da atteggiamento di frontiera, non può non essere: “too bad!”, peccato!, nel senso di: cavoli suoi!

18 Vedremo in seguito la tesi simile di Neil Postman, il quale in *Technopoly* sostiene che l'uso eccessivo dei computer, e quella che ne è a tutti gli effetti una dipendenza, abbia creato le premesse per una classe dirigente che non solo non pensa, ma non è neanche più responsabile delle decisioni che è chiamata a prendere.

4. IN NOME DI DIO

Abbiamo visto gli strateghi e i cortigiani, i petulanti e i sistemisti. Quale altra componente è necessaria per arricchire il diagramma di questo panorama? Quella, già menzionata da Lapham, di un intrico di chiese e conventucole, di parrocchie e vescovati, in versione protestante. Per capire cos'altro accada in funzione di questi stretti rapporti tra capitale e governo, bisogna porre attenzione al profondo ruolo che la **religione** gioca nella storia americana, e alla varia ma costante associazione tra le denominazioni particolari e i governi a tendenza conservatrice. Le lotte sono spietate, la posta in gioco da capogiro. Costretti a schematizzare, teniamo sullo sfondo tre punti di riferimento:

- a) l'*identità*, e i valori a essa connessi;
- b) la *presenza*, influenza e legittimazione della propria classe,
e
- c) l'*accesso ai poteri*, in primo luogo quelli di stato, inoltre quelli della sfera economica.

Per meglio comprendere il senso di queste voci, facciamo un paragone, e ripartiamo dall'inizio degli anni novanta. In un libro ben documentato e molto discusso di James Davison Hunter, *Culture Wars* (1991), rileviamo che negli Stati Uniti hanno avuto luogo degli eventi di notevole importanza simbolica che incidono sullo status di una classe media che si sentiva protetta, ma che ora, dopo la subitanea fine della guerra fredda, si trova di fronte una crisi diffusa, dal molecolare al metafisico. Si tratta di proteste contro chi brucia la bandiera nazionale, di petizioni (non veri referendum) per i matrimoni gay, di invettive contro la pornografia nell'arte, di lettere, circolari, appelli per eccessi di tipo sessuale nei programmi televisivi, di processi per abusi contro figli di immigrati spesso clandestini, di battaglie contro i *vouchers* per le scuole private. Da bravo intellettuale che mira a

proteggere il “fair play” Hunter aspira a una una visione sintetica che nulla tolga alla veridicità e legittimità di queste proteste sociali, essendo queste “un loro diritto”. Infatti egli sostiene che queste manifestazioni sociali di conflitti sono in certo senso espressione della dinamicità del processo democratico. Su questo punto anche gli europei hanno a lungo discettato, e tutte le costituzioni moderne tutelano questo diritto. La prima difficoltà che egli incontra, però, è la mancanza di un codice generale, o meglio di un’ideologia critica ‘popolare’, proprio per poterne parlare. La ragione sarebbe che in America esiste

una carenza di categorie concettuali o strumenti analitici per comprendere i conflitti culturali. Le immagini predominanti dell’attuale conflitto culturale si focalizzano su ostilità religiose e culturali che avvengono in altre parti del mondo. (HUNTER, 1991, p. 34)

Vista questa carenza di un vocabolario critico, e poco interessato a cosa accade nel resto del mondo, l’autore è tuttavia convinto che egli riuscirà a darci un quadro illuminante se solo ritorniamo alle origini dell’America e alla feroce opposizione tra cattolici e protestanti. È vero, ci racconta lo studioso, che nel corso della storia vi furono altre minoranze che sono state stigmatizzate e hanno sofferto, ma alla fine bisogna ammettere—e questo lo si avverte da vari settori, anche da parte di Rorty—che il pluralismo e la tolleranza hanno prevalso, e che il progetto illuminista di erodere le “superstizioni” ha condotto al sano uso individuale della ragione. Alla fine, egli dice, le “passioni” non sarebbero più controllate dallo stato, e i conflitti cesserebbero. Ma...

il pluralismo ambivalente dell’America ha sempre sotteso una contestazione di natura più profonda: si trattava di una lotta per definire la realtà sociale. Durante il diciannovesimo secolo e per la prima parte del ventesimo gli antagonismi culturali sprigionavano, in generale, da tendenze opposte. Da un lato, c’era la ricerca da parte di diverse culture minoritarie di ricavarsi uno spazio nella vita americana dove ciascuno potesse vivere secondo valori dettati dalla propria coscienza e obblighi verso la propria comunità, senza molestie e rappresaglie. Tale spazio avrebbe creato una base da cui far crescere i loro legittimi interessi in quanto comunità con una distinta identità morale. Dall’altra parte, vi sussisteva lo sforzo dei protestanti e di un populismo a forte inclinazione protestante di tenere alla larga qualsiasi elemento che potesse incrinare questa postazione di vantaggio nel definire le abitudini e il senso della cultura americana. (p. 39)

Questa resistenza al nuovo e al diverso, questo tradizionalismo che in varie guise si registra nelle fila della nuova destra è in gran parte responsabile degli attacchi conservatori, attraverso l'uso oculato dei media, a varie legislazioni governative come anche ai curricula accademici. E, prevedibilmente, la collocazione di queste forze sociali risiede in sistemi di credenza ispirati in gran parte dalla Bibbia. Infatti, malgrado differenze di tono e di strategia, le associazioni religiose esprimono un chiaro senso dei presupposti che orientano la loro vita sociale, ed esigono un ruolo preciso per la [cittadinanza](#), sia che si parli di una specifica comunità sia che si parli della nazione in generale.

Ed è qui che le differenze di opinione si trasformano in “guerra.”

Ciò che è cambiato di recente, scrive l'autore, consiste nel fatto che la [cultura](#), in senso lato, “non è focalizzata intorno a problemi dottrinali specifici o stili di pratica religiosa o modi di organizzarsi,” per cui quello che si sente è un profondo vuoto morale. La guerra per la cultura è costituita dai diversi tentativi di colmare questa paurosa lacuna poiché, chiaramente, ciascun partito ritiene di possedere la soluzione generale.

Le guerre culturali possono assumere diverse configurazioni a seconda di quali tendenze, tra quelle registrate nell'attuale panorama, cercano di imbrigliare e poi di frenare o promuovere. Si potrebbe seguire questa storia attraverso alcune riviste di punta, come *Foreign Policy*, *Commonweal*, *National Review*, oppure comparando alcuni libri o articoli sull'argomento; in ogni caso si scopre che esiste una vasta gamma di posizioni.¹⁹ Ma schematizzando a fini esplicativi, se ne possono identificare due in netta opposizione: l'impulso verso l'*ortodossia*, e l'impulso verso il *progressivismo*. Dopo aver consultato una pletora di studi specializzati, la maggior parte realizzati da sociologi e, cosa rilevante, tramite vari sondaggi, Hunter individua cinque aree o zone di contestazione sulle quali ci si batte, tutte iperdeterminate semanticamente, e cioè:

a) *famiglia*

b) *istruzione*

c) *arti e media*

d) *diritto*

e) *politica elettorale*.

E qui lo studio diventa intrigante, offrendoci uno spaccato della società americana senza il quale i discorsi sul postmoderno diventerebbero aridi diverbi accademici.

Il primo problema sociale sotto inchiesta, e foriero di profondi fraintendimenti, sarebbe *l'esplosione del pluralismo*, che quasi tutti hanno sempre considerato una delle caratteristiche attraenti della società americana.²⁰ Secondo questa ricostruzione storica, sembra che i protestanti abbiano dovuto sopravvivere non solo alla concorrenza frontale da parte di cattolici, e in seguito di ebrei, quaccheri e religioni asiatiche, ma a vere e proprie lotte dottrinali intestine. Nel periodo successivo alla seconda Guerra Mondiale, onde evitare di scomparire dalla scena in seguito all'arrivo di nuovi settarismi strilloni e di nuove religioni e “movimenti studenteschi”, ci si rese conto che bisognava ripiegare su un inedito ecumenismo. Recuperando il meglio dell'ormai spenta New Christian Right, questo movimento raggruppava “individui di rilievo e organizzazioni alleate con quello che si potrebbe chiamare conservatorismo del *laissez-faire* e il cui collante era la futura amministrazione Reagan” (p. 296).

Ma a ben vedere, le cose sono più complicate, perché quanto più le varie organizzazioni compresero che bisognava far maggior uso dei mass media, cedere su qualcosa per potersi guadagnare alleanze influenti— quindi, accettare dei simbolici “compromessi storici”—, e parare attacchi critici provenienti da vari settori, interni ed esterni,²¹ si presentava il rischio di perdere la propria identità, di perdere credenti, e di dover cedere il campo a configurazioni impreviste. Nelle parole di James L. Guth:

L'evangelismo protestante è stato da sempre una caratteristica dominante del Sud, del Midwest rurale, e di altre zone ‘sottosviluppate’ degli Stati Uniti. Ma di recente molte testimonianze hanno registrato un *revival* evangelico, e sostengono che i Cristiani “rinati” (*born-again*) stanno diventando più numerosi, che membri delle denominazioni ‘convenzionali’ come gli episcopaliani, presbiteriani, e metodisti stanno disertando in massa verso chiese teologicamente più conservatrici, e che (forse in vista di ciò) le chiese evangeliche stanno crescendo rapidamente e i loro membri sono più visibili e attivi. (GUTH, 1996, p. 9)

Si forma da allora una certa **ideologia** la quale, in seguito, arriva al potere, viene appoggiata e trasmessa dai sostenitori di George H. Bush e, malgrado lo stacco della presidenza Clinton,²² si ritrova confermata dall'amministrazione di George Bush Jr., e nella quale tra l'altro va segnalata la potentissima influenza culturale orchestrata da supermiliardari texani e del nord-est.²³

Concludiamo questa panoramica ricordando che non sono solo i democratici, i liberali e la sinistra americana a criticare e lamentare questo esito a un tempo populista e da miliardari conservatori, ma anche studiosi al di sopra di ogni sospetto. In un recente (2004) articolo Arthur Schlesinger, Jr., confermava che sebbene ci siano prevalentemente due fazioni, e sebbene gli evangelici siano numericamente superiori ai protestanti tradizionali, resta il fatto che questa destra religiosa costituisce il maggior supporto popolare di una presidenza fondata sulla fede, o in inglese, “faith-based,” che sarebbe un modo popolare di dire teocrazia, con tutto il messianesimo che questo comporta: “*Le persone più pericolose al mondo sono oggi quelle che si convincono che stanno obbedendo alla volontà dell’Onnipotente*”²⁴(sottolineatura mia). Esplorando la questione in termini del rapporto tra questa retorica e il sistema giudiziario, Vincent Crapanzano osserva che questo fondamentalismo utilizza un linguaggio assertorio, non aperto al dialogo (neanche con le altre chiese), maschilista e arrogante, e che per essere “letteralista” traduce l’inessenziale, le sfumature, le altre possibili interpretazioni, in un discorso monocorde che “può perpetuare illusioni potenzialmente pericolose” (CRAPANZANO, 2000, p. 6).²⁵

¹⁹ Per un’analisi più tecnica degli sviluppi attorno alla rivista *National Review*, in particolare dall’epoca di Reagan, si veda BORGOGNONE, 2003.

²⁰ Sono stati moltissimi gli interventi, durante gli anni novanta, su riviste come *New Republic*, *The Nation*, perfino nella *Chronicle of Higher Education*, a esigere che si rivisitino i programmi e le disposizioni legali che derivano dal Civil Rights Movement degli anni sessanta, le politiche sociali delle pari opportunità degli anni settanta, le revisioni della pubblica istruzione per inserire nei curricula il ‘multiculturalismo’, tipico degli anni ottanta. Con l’elezione di Reagan nel 1981 è sorta una diffusa retorica il cui slogan era “riprendiamoci l’America,” nel senso di “riportiamo l’America alle sue radici” — sottinteso: protestanti.

²¹ Si veda Robert Boston, *Why the Religious Right is Wrong* (1993), che traccia l’ascesa di un’America protestante ultraconservatrice, che ha “disinformato” il pubblico sulla separazione dei poteri. Boston ha recuperato tutte le sentenze giuridiche in cui si dibatte la separazione tra stato e chiesa, e dimostra che

l'uso dell'espressione "America is a Christian country" è una bugia, e non può assolutamente valere per legittimare questo coacervo di letteralisti della Bibbia. Ma emerge anche il dissidio tra il fondatore carismatico della Moral Majority Jerry Falwell, e l'ultraconservatore, a sua volta candidato alle presidenziali del 1988, Pat Robertson. Quest'ultimo è il leader della Christian Coalition. Si veda Wilcox, *Onward Christian Soldiers?* (1996), pp. 61-92, anche per i rapporti con le lobbies. A metà degli anni novanta molti si ritenevano in qualche modo traditi dai politici repubblicani "del partito". Per una discussione dettagliata, che qui non possiamo proseguire, si vedano vari contributi in J.C. Green, *Religion and the Culture Wars. Dispatches from the Front* (1996), che rivela nuove alleanze tra capitale ed evangelici, lo sfruttamento mirato dei network, l'invenzione di uno "zionismo cristiano", l'apporto della chiesa Battista, e l'introduzione di un nuovo lessico nei discorsi politici, tra i quali il vaghissimo — anzi vuoto — "Family Values". Non che la sinistra se ne stesse a osservare dagli spalti. Si veda Conason, Ross e Cokorinos, "The Promise Keepers are coming. The Third Wave of the Religious Right," su *The Nation*, ottobre 1996, dove questi Neo Cons vengono passati alla striglia. Va ricordato un libro quasi premonitore del successo di queste macchinazioni tra gruppi religiosi, lo stato e i media. Burton Yale Pines, in *Back to Basics*, del 1982, sferrava un attacco allo "spreco da bacchanale" del liberalismo e all'odiato "umanesimo laico" che strascicava dagli anni settanta, e seguiva, approvandone lo spirito, i tentativi di appropriazione dei media da parte di neoconservatori, ch'egli rintracciava non solo tra i miliardari ma anche nel popolino, nella maggior parte decentrato e male informato, per diffondere "finalmente" il pietismo religioso, l'anti-progressivismo, valori da epoca precapitalistica e quindi una vaghissima "autoaffermazione".

²² Ma ricordiamo che il Congresso era in mano ai repubblicani, che ci furono le ramificazioni capillari del ruolo svolto da Newt Gingrich a metà degli anni novanta, e la campagna diffamatoria contro il presidente Clinton spronata appunto da vari elementi fondamentalisti.

²³ Vedremo sotto, Parte IV.8, l'incidenza del pensiero politico di destra che sta a monte di questi eventi.

²⁴ Per interessantissimi sviluppi di queste tematiche nella recentissima politica presidenziale, si veda la recensione di Joan Didion a diversi libri che trattano l'ascesa di Bush al potere, nei due numeri di *La Rivista dei Libri*, 2 & 3, febbraio e marzo 2004. Per la continuata e preoccupante presenza e quindi ingerenza dei "cristiani rinati" nelle decisioni di politica internazionale, si vedano gli scritti di Paul Boyer.

²⁵ Ma un altro accademico sostiene che forse sono più innocui di quanto non si creda (MILLER, 2000, p. 17). È solo questione di prospettiva?

5. DIGITARE A TUTTI I COSTI

L'era dell'immagine tecnica del mondo, annunciata da Heidegger più di mezzo secolo fa, è arrivata. Il futuro è adesso. Lo sanno tutti, i vecchi che hanno la sapienza maturata dall'aver vissuto stravolgimenti sociali a ritmi sconosciuti ai secoli passati, lo sanno gli studiosi di Henri Bergson e di Walter Benjamin, e lo sanno o lo intuiscono i giovanissimi, che possono leggerlo negli spot pubblicitari nella metropolitana e sentirlo/vederlo quotidianamente in televisione. In effetti sono ormai centinaia i libri scritti sul rapporto [tecnologia](#), telecomunicazioni, il virtuale, e la mente umana nei termini delle possibilità dischiuse dall'elettronica digitale. Poiché come idea e come congegno ciò sta alla base di quasi tutte le varie tecnologie, il digitale si può considerare il midollo, l'essenza (anche se vuota, o nulla) dell'epoca della tecnologizzazione del mondo tardo-capitalistico. Tra le guerre finanziarie di giganti come Microsoft, AOL, Warner, processi per diritti di riproduzione e brevetti, e attacchi da parte del governo federale per poter controllare la manifattura del chip, si sono svolti innumerevoli dibattiti in merito alla questione filosofica di fondo, e cioè, se la rivoluzione *post-gutenberghiana* (McLuhan) o *technotronic* (Brzezinski) sia un fatto positivo per la società o meno.

Vediamo la proposta di chi crede in modo sfegatato nella rivoluzione tecnologica. Campione tipico e influente di questa panoramica dell'America di fine millennio potrebbe essere *Being Digital* (1995) di Nicholas Negroponte. L'autore mira a insegnarci innanzitutto come intendere il fenomeno. Egli fa un paragone tra *The Society of Mind* (1987) di Minsky, "in cui si propone che l'intelligenza non è situata in qualche processore centrale, ma è diffusa nel comportamento collettivo di un notevole insieme di macchine a fini specializzati ma estensivamente interconnesse", e l'ipotesi di Mitchel Resnick, in *Turtles, Termites, and Traffic Jams* (1994), la quale sostiene ancora la nozione di un atteggiamento da "mente accentrante" (*centralized mind-set*) nella misura in cui siamo tutti "fortemente condizionati ad attribuire a fenomeni

complessi una capacità di agente di controllo” (NEGROPONTE, 1995, p. 157). Secondo Negroponte, questa seconda ipotesi non regge più. La ragione risiede nel fatto che lo schema piramidale del sapere e del potere è stato soppiantato dalla decentralizzazione, dall’esistenza di sotto-sistemi interconnessi, dal moltiplicarsi delle interfacce, da programmi fatti su misura e per espletare mansioni altamente specializzate, e solo quelle, ma in un’atmosfera di incessante riprogrammazione. L’idea della super-autorità è resa vana. In questo ambito, assieme a buona parte di altri guru, si potrebbe addirittura parlare di un’epoca *post-telematica* (*post-information age*), nella quale sapere *dove* e *come* trovare le informazioni diventa più importante di *cosa* quell’informazione effettivamente sia.

Ecco un altro termine da aggiungere alla lista delle caratteristiche della postmodernità, *the post information age*. Ma quali furono gli effetti di questa dislocazione nel mondo dell’arte, dell’accademia, della politica, della vita sociale in senso lato? Nessuno oserà sostenere che i progressi materiali ricavati dalla tecnologia non ci abbiano reso la vita più facile, però è anche vero che le punte più raffinate di queste scienze e queste tecniche sono costantemente, e in maniera proporzionalmente sempre crescente, al servizio degli eserciti, di sistemi di immagazzinamento e riproduzione di dati, e di strutture di sorveglianza e controllo di barriere e di confini. Come vedremo nella Parte IV, questo panorama sottende delle conseguenze assolutamente da non sottovalutare. Ma Negroponte, forse perché è congenito nelle fibre dello stereotipo degli americani, è un ottimista. Non bisogna pensare a imminenti oscure trame orwelliane, ci rassicura, poiché sia la demografia classica che la programmazione ultracontrollata non significano più niente quando *il tempo e lo spazio non rispondono più a parametri euclidei*. È una affermazione portentosa. Per Negroponte, questa situazione va vista in maniera positiva perché

l’era post-telematica riguarda la conoscenza attraverso il tempo: macchine che capiscono gli individui con le stesse (o addirittura maggiori) sottigliezze che un essere umano si aspetta da un altro, incluso le idiosincrasie... ed eventi totalmente casuali (*random*), siano essi buoni o cattivi, nel dispiegarsi delle storie delle nostre vite. (p. 165)

Ciò è visto come qualcosa di liberatorio. Per fare un esempio, le

strategie del marketing degli anni sessanta e settanta cercavano di ‘creare’ un’audience specifica, mentre adesso siamo nell’epoca della completa indipendenza da petulanti managers del gusto e del consenso. Viviamo finalmente— siamo a metà degli anni novanta— nell’epoca in cui tutto è personalizzato, le interazioni di mercato e le espressioni di desideri possono essere ‘fatte su misura’, per questo o quell’individuo particolare. E questo non più in base a un’idea di cliente o consumatore come atomo statistico o gruppuscolo molecolare ‘che potrebbe acquistare una certa marca di dentifricio o sapone’. In altre parole, l’individuo è più libero che mai... di comprare ciò che vuole, di comprare ancora e ancora: *to shop until you drop*, si dice, sottinteso *drop dead*, morire schiantati. E questo tipo di filosofia, se filosofia la si può chiamare, perché in effetti è piuttosto una *mentalité*, è ciò che legittima ‘eticamente’ le strategie di mercato delle megacorporazioni.

È vero che, come dice l’autore, i sistemi intelligenti che animano i computer non dimostrano molto più “buon senso” di un bambino di tre o quattro anni— “non riscono a differenziare tra un gatto e un cane” (p. 156) — ma la loro potenza di calcolo è ormai... incalcolabile. E sono in molti a sostenere la tesi che questa realtà tecnologica del mondo di fine millennio reca con sé la possibilità di slegare forze sociali liberatorie ritenute utopistiche secoli o addirittura decenni fa. Basta leggere alcuni fascicoli della rivista *Wired*,²⁶ dove accanto a un attacco a McLuhan per aver sempre flirtato con una sorta di teologia dell’elettrodo, si ritrovano articoli che celebrano l’arrivo di Internet a Sarajevo e Belgrado... mentre piovevano bombe. Ma come e dove possono esistere, queste forze liberatorie, queste impreviste e imprevedibili zone di libera espressione e associazione? La realtà virtuale non è soltanto una metafora. Individuare o localizzare dove avviene la comunicazione è diventato sempre più difficile.²⁷ Una volta la parola sito significava qualcosa di empirico e materiale, uno spazio dove una data struttura era ubicata, mentre adesso perfino il nostro recapito è in nessun luogo e dappertutto allo stesso tempo (naturalmente in base al servizio e alle batterie di server). Per Negroponte, ciò dischiude immense prospettive:

Nella misura in cui l’ipertesto rimuove i limiti imposti dalla pagina a

stampa, nell'epoca post-informatica verranno rimossi i limiti imposti dalla geografia. La vita digitale include una sempre decrescente dipendenza dal luogo e dal tempo specifico, e la trasmissione di 'luogo' stesso incomincia a diventare una possibilità reale. (NEGROPONTE, 1995, p. 165)

Che cosa voglia dire trasmissione di luogo (*transmission of place itself*) non è chiarito, forse si tratta di un'impennata ottimistica da parte dell'autore, di certo non ce la immaginiamo come realizzata da una macchina alla H.G. Wells. Ma il punto è chiaro: nell'era digitale, il non essere in nessun luogo ma poter essere (virtualmente) dappertutto è qualcosa di positivo per la società, è una libertà o un potenziale di libertà che l'individuo dovrebbe accogliere con entusiasmo.

Cinque anni dopo, questa esaltazione del rapporto epoca del digitale e libertà dell'individuo riappare nelle pagine di un altro libro a larga tiratura, *All Connected Now* (2001), di Walter T. Anderson. Maggiore indipendenza è garantita dalla disponibilità di comunicazione asincrona (come la posta elettronica), il vod (*video-on-demand*), video in diretta (*live teleconferencing*), la quasi istantanea accessibilità a migliaia di banche dati, e l'internazionalizzazione delle reti. Infatti, conclude l'autore, la mentalità di fine secolo è contraddistinta da un atteggiamento che in sostanza asserisce: "io voglio qualsiasi cosa, quando la voglio, ovunque si trovi."²⁸

Ora, non si può non pensare al ventaglio di possibili ripercussioni di questa visione della società. Per ritornare momentaneamente a Negroponte, tra le conseguenze, da elaborare in seguito, troviamo che "lo stato-nazione è da imbalsamare." La quasi completa interconnettività del pianeta—o almeno del pianeta delle società 'avanzate'— lo conduce a questa conturbante asserzione: "Oggi le nazioni sono di dimensioni sbagliate. Non sono piccole abbastanza per essere locali, e non sono grandi a sufficienza per essere globali" (NEGROPONTE, 1995, p. 238).²⁹ La logica della sua posizione sembra inappuntabile: nelle epoche passate i vicini erano territorialmente contigui, e un individuo poteva letteralmente camminare lungo il perimetro di un paese. E con questo [sistema](#) si poteva contemplare un certo tipo di governo. Insomma, le discipline che contavano erano la geometria e la geografia. Ma oggi le cose stanno diversamente. Nel cyber[spazio](#) non ci sono limiti fisici o

frontiere “che non siano quelle del pianeta medesimo.” La caratteristica globale del mondo digitale continuerà a erodere le linee di demarcazione tra territori. “C’è chi vede questo con allarme, io invece lo trovo esilarante” (p. 239).

Anderson, nel libro succitato, arriva perfino ad annunciare, con evidente autocompiacimento, l’era della “Polis globale” (ANDERSON, 2001, p. 168). Sempre su questa frequenza d’onda, Anderson fa leva sulla teoria dei sistemi per spiegarci il come e perché della [globalizzazione](#). Egli sostiene che la digitalizzazione di protocolli e procedure che si sono instaurate sono un bene per tutti, e rappresentano l’essenza dei tempi, sorta di *Zeitgeist* librato sullo spartiacque tra i due millenni. Nessun sistema può sussistere interamente chiuso, nessun sistema può restare interamente aperto:

Affinché sopravviva, un sistema deve mantenere certi confini che regolano lo scorrere verso l’interno e verso l’esterno di energia, materiali, e informazioni. (p. 10)

Anche questo approccio, che richiama quello di Wright che abbiamo visto di sopra, è a somma non zero, ed è inteso come forza e possibilità sia per dirigenti che per dipendenti, in quanto il dinamismo inerente al processo garantisce un surplus sia per il venditore che per il compratore. Siamo tentati di aggiungere: funziona sia per il padrone che per lo schiavo.

²⁶ Si vedano in particolare l’articolo di fondo e l’intervista concessa a *Wired* da Negroponte nei numeri di aprile e di settembre del 1995.

²⁷ Si veda su *Wired*, settembre 1995, p. 128, l’intervista con Jon Katz: “I nostri spazi [sono] aperti, comuni e civici, come i tribunali, i luoghi di lavoro, il parlamento, le università; i media non sono più ormai luoghi dove le dispute si risolvono, ma campi di battaglia sui quali i conflitti più urgenti non saranno mai risolti.”

²⁸ Riesce quasi impossibile tradurre l’espressione: “The anytime-anywhere-anything I want mentality” (ANDERSON, 2001, p. 178). Versione da slogan: Mentalità voglio tutto, sempre, ovunque!

²⁹ Ci si domanda se egli fosse così convinto della verità di questa asserzione da influire sulla sua seconda carriera da diplomatico, per cui la società post-telematica crea le basi legittimiste per una politica che ridimensiona i paesi grandi o ne costruisce altri da zero.

6. ARTE, SOCIETÀ E IL ‘POLITICAMENTE CORRETTO’

Dalla religione passiamo ai sentimenti laici sui valori civici e il galateo. L'autore prescelto, che si esprime con uno stile da invettiva, ci fa da ponte fra dogmatismo da chiesa e impero in dissoluzione. Australiano di origine ma americano di adozione, Robert Hughes con *The Culture of Complaint*, interviene sull'incipiente “logorarsi dell’America” quale risultato, tra altre cause, della litigiosità crescente nella società, e che non promette nulla di buono per gli ultimi anni del millennio. Il luogo di partenza è la constatazione delle innumerevoli associazioni religiose che entrarono in conflitto con il mondo dell’arte, come nel caso in cui fondi dello stato vennero utilizzati per finanziare una mostra ritenuta licenziosa o pornografica (in particolare Serrano e Mapplethorpe). “Verso la fine del 1991 divenne chiaro che obiettivo dei conservatori americani, a causa del loro quoziente d’intelligenza e background culturale, era azzerare del tutto il National Endowment for the Arts,³⁰ o di limitare i contributi a eventi rigorosamente allineati” (HUGHES, 1993, p. 166). Hughes registra con grande chiarezza le corde più profonde del carattere americano:

L'indole fondamentale dell'America tende verso un'idea di esistenza che probabilmente non potrà mai essere raggiunta, ma nemmeno soppressa: uguale diritto alla libertà, costruire la vita come meglio si ritiene, scegliere i compagni di viaggio. (p. 12)

Ma forse due di queste tre possibilità sono già minacciate. Se malgrado i noti sommovimenti socio-culturali, dagli anni sessanta Hughes ereditava e assimilava la mitologia di un “io imperiale”,³¹ negli anni novanta queste storiche, archetipiche ambizioni americane egli non le riteneva più realistiche, non perché il mito fosse stato falsificato ma perché, di fronte a vertiginosi cambiamenti economici, diviene impensabile aspirare “a costruire la propria vita come si ritiene opportuno”. Ci sono già limitazioni, e sempre più ce ne saranno, su quanto può effettivamente

realizzare l'individuo nella società, le scelte non sono più illimitate, come l'ottimistica ideologia degli anni cinquanta predicava. Forse ciò che echeggia nell'orecchio di Hughes è il ritornello "i tempi stanno cambiando",³² la canzone profetica di Bob Dylan che annunciava che quegli anni di (presunto) semplice sano buon vivere sarebbero stati scaraventati nella storia antica.³³ Trent'anni dopo, negli anni decisivi di quella che chiamiamo era postmoderna, l'immagine dell'America alla fine della guerra fredda non è promettente, in quanto ci si ritrova

un sistema di governo ossessionato dagli interventi 'terapeutici' e diffidente verso la politica formale, scettico sui diritti umani e vittima di pregiudizi, il suo linguaggio usurato da pietismo e ipocrisia. (p. 4)

E dà inizio alla sua filippica contro gli **intellettuali** americani e tutti coloro autonominatisi critici, o meglio, censori di cultura. Hughes inveisce contro la follia del *politically correct*... Si meraviglia stupito del dilagare di associazioni culturali, la competizione per forme di identità mediante acronimi, l'ossessione per la cosiddetta "visibilità". Descrive la fissazione del mutare nome alle cose sgradite quasi come se, sulla scia di Orwell, esse così potessero scomparire. "Noi vogliamo creare una sorta di Lourdes linguistica dove il male e la sventura svaniscono con un tuffo nelle acque dell'eufemismo" (p. 18). Tutto questo genera una **distorsione** costante, un ingannevole brusio di fondo che può giungere a rendere fittizia la relazione tra parola e cosa, o tra segno e referente.

Le conseguenze politiche sono imponenti. Parte della cultura americana era già mutata, come si può dedurre dai generi predominanti nella narrativa e nel cinema degli anni ottanta:

L'io è ora la vacca sacra della cultura americana, la stima di sé è sacrosanta e così si lotta per trasformare la cultura in un sistema in cui a nessuno è concesso di fallire. (p. 7)

Di conseguenza c'è un fiorire di gruppi che pretendono valorizzazione, legittimazione, e potere, mentre il numero di "minoranze" ufficiali è più che raddoppiato; ma, ahinoi, non risultano esser fondate sulle classiche linee di "classe". Insomma, si constata facilmente un intreccio di interessi parzialmente condivisi. Col dominio dei "feticci gemelli del vittimismo e della redenzione" (p. 11) quelli che un decennio prima erano ritenuti

preziosi punti di forza politici sono ora degenerati:

La nuova ortodossia del femminismo sta abbandonando l'immagine della donna indipendente, padrona della sua esistenza a favore della vittima indifesa dell'oppressione maschile: trattala come pari davanti alla legge e stai preparando la sua vittimizzazione. (p. 9)

Questo tipo di osservazione probabilmente non venne apprezzato dalla maggior parte degli accademici che sottoscrivevano una delle molte correnti femministe nei circoli intellettuali. (Ritourneremo in dettaglio sul tema, sotto, nella Parte IV.5.) Tuttavia non si può dimenticare che, almeno a livello generale, una prevalente modalità femminista è quella di considerare il rapporto maschile-femminile come marcato innanzitutto da antagonismo. Secondo Hughes, le lame della critica falciano interi ambienti colpevoli di “disattenzione”:

Gli artisti vacillano tra espressioni autoindulgenti e una politicizzazione di fatto impotente, mentre la competizione tra istruzione e tv— cioè tra argomenti e persuasione mediata dallo spettacolo— è stata vinta dalla televisione, mezzo più che mai scaduto in America. (p. 5)

Sebbene talora l'autore parli col tono di un uomo di mezza età che vede “il suo” mondo degli anni cinquanta e sessanta affondare per sempre nel passato, il “parlare contro” l'acquiescente, ipocrita e lamentoso— quando non lamentevole— linguaggio dei principali media ci schizza un'analisi del decennio che risulta scioccante per la leadership intellettuale di molti paesi occidentali. L'accusa è pesante: *mentre i nerds filosofeggiavano, gli speculatori saccheggiavano il paese*. È una delle tesi sottoscritte dallo scrivente, come si sarà intuito e come esplicherò nei capitoli che seguono. E ci fa ricordare alcune micidiali battaglie intestine nella sinistra avvenute in Italia nel periodo che seguì la pace di Versailles, quando nel trambusto la destra riusciva a impadronirsi del paese.³⁴

Durante questo periodo emerge un nuovo soggetto sociostorico, il “Reagan Democrat”— espressione ossimorica paragonabile all'italiano “cattocomunista”. Se gli [intellettuali](#) “ritornavano nel monastero”— cioè nelle università— “il bersaglio delle campagne conservatrici a un tempo intense e silenziose” si concentra su “l'eredità delle aperture democratiche e della riforma sociale degli anni sessanta” (p. 55). D'accordo con altri studiosi come

Antonio Negri, Hughes intravede quindi una pericolosa svolta a destra nella [cultura](#) ufficiale. Citando uno scritto di Hilton Kramer nel *The New Criterion*, Hughes sostiene che “la cultura è in un profondo e terribile pericolo” (p. 55).

Uno degli attacchi più pungenti di Hughes è diretto alla vita accademica, all'intero professorato. Alcune sue osservazioni ci torneranno utili nel preparare il terreno per analisi tecniche, più avanti. Quando volge uno sguardo panoramico alla cultura contemporanea Hughes fa un'interessante osservazione: l'antica divisione tra sinistra e destra si è trasformata in qualcosa che somiglia a due sette puritane:

una lamentosamente conservatrice, l'altra atteggiata a rivoluzionaria ma che usa la protesta universitaria per evitare l'[impegno](#) nel mondo reale. La setta A, per mezzo di attacchi politici repubblicani, cerca di sostenere che se la setta B avrà carta bianca, lo studio di [Platone](#), Tiziano e Milton sarà rimpiazzato da programmi di indottrinamento attraverso le opere di oscuri autori terzomondisti e moralisti messicano-californiani, così da demolire i pilastri dell'Occidente. Intanto la setta B è così intenta a contestare che non riesce a difendersi in maniera adeguata, visto che ha tagliato buona parte dei ponti con la cultura tradizionale (e nega nei suoi momenti più narcisistici che il lettore generico intelligente esista ancora...). (p. 67)

L'analisi recisa di taluni eccessi del mondo universitario può fare apparire Hughes un conservatore, ma non bisogna dimenticare che alcune sue tesi sono ragionevoli, considerata l'enorme distanza creatasi tra gli specialisti arroccati nelle torri d'avorio e “the man in the street,” l'uomo qualunque, come gli italiani usavano chiamarlo, ossia il lettore medio. Le deformazioni professionali del carrierismo accademico, l'illeggibile o, meglio, la cattiva scrittura di alcuni, i giochi e le mode di gruppi pop e sedicenti pensatori hanno di fatto tagliato fuori il presunto *destinataire* delle analisi. Quando si affrontano concetti cruciali come la ‘difference,’ la diversità, l'autorità, la legittimazione, e il “discorso” sugli ingranaggi di potere con dispiegamento di metalinguaggi presi in prestito da discipline diverse da quelle che tradizionalmente l'accademico pratica, i risultati sono spesso disastrosi. Il caso dell'articolo pseudo-decostruttivo sulla [scienza](#) pubblicato da *Social Text* nel 1995, fece molto danno alla credibilità dei sedicenti umanisti critici della scienza.³⁵ È questa una delle ragioni per cui crediamo che il [postmodernismo](#), pur spalancando le porte a un ripensamento

sostanziale di molte forme di sapere e dello statuto di discipline tradizionali, ha inizialmente — diciamo dal tempo della guerra del Vietnam — azzardato proposte alternative e corso dei rischi, ma in certo senso ha poi perso l'occasione di sfruttare tale opportunità, virando di rotta.

Riferendosi alla comparsa dei Nuovi Critici nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, Hughes scrive: “l'attuale produzione accademica sulle arti è a metà tra un sonnifero e uno scandalo” (p. 69). Ma questo giudizio aspro potrebbe adattarsi bene anche all'esplosione di testualisti, decostruttivisti e posmodernisti eclettici che durante gli anni novanta pretendevano di illuminarci sul lavoro culturale ignorando la distanza tra i loro metalinguaggi e la realtà di ciò che invece credevano di studiare. In maniera inconsapevole i progressisti accademici e gli estremisti di sinistra si autocostruirono e bivaccavano entro una vera e propria subcultura, una “academic community”, e beandosi di riconoscersi in un circolo esoterico si escludevano di fatto dal vasto mondo sociale. A tal proposito Hughes cita un articolo di Luis Menand, “Facoltà perdute”³⁶, che si dilunga su questa perniciosa tendenza:

...la maggior parte del mondo accademico è un vasto mare di conformismo e ogni volta che arriva una nuova ondata di teoria e metodologia, tutti i pesci cercano di nuotare assecondandone la direzione. Vent'anni fa ogni critico accademico di letteratura parlava dell'Io, della sua [autonomia](#) e del suo terribile isolamento. Oggi nessun accademico che si rispetti vorrebbe essere tirato in ballo su questo, l'“Io” è ora il “[soggetto](#)” e il soggetto, come tutti concordano, è una costruzione contingente... ciò che dovrebbe essere più penoso per tutti è il tono profetico della grande maggioranza della critica accademica pubblicata. (pp. 69-70)

Vedremo più in là quanto di ciò corrisponda al vero, perché si danno casi in cui la pretenziosità del critico tocca lo scandaloso. Specialmente se guardiamo alla [politica](#) culturale del mondo dell'arte, nei cui confronti Hughes è spietato. Nel valutare il putiferio provocato dagli artisti Serrano e Mapplethorpe, Hughes fa questa osservazione, citando un brano di Janet Kardon comparso nel catalogo e menzionato nel noto processo di Cincinnati su arte e pornografia:

[il critico riflette su] una foto del pugno di un uomo nel retto del suo partner e un'altra di un dito pigiato su un pene, e sorvola sulla ‘centralità dell'avambraccio’ e su come essa sostenga la composizione, su come ‘le

scene sembrano essere distillate dalla vita reale', e come 'la loro formale combinazione purifichi, e perfino cancelli gli elementi lascivi'. Questo, direi, è il tipo di estetismo esausto e letteralmente de-moralizzato che non troverebbe alcuna differenza tra un raduno di Norimberga e uno spettacolare Busby Berkley, poiché entrambi, dopo tutto, sono esempi di coreografia *art déco*. (p. 183)

Ma altri due critici, Ingrid Sischy e Kay Larson offrono giudizi diametralmente opposti sull'estetismo di Mapplethorpe, sottolineandone la "natura dionisiaca" e lo strappo nei confronti di pudore e ignoranza, "affermando in questa maniera i diritti omosessuali, mettendoci faccia a faccia con gli estremi del comportamento sessuale umano, oltre i quali solo la morte è possibile" (*ibid.*). Questa, scrisse Larson, è "l'ultima frontiera dell'autoliberazione e della libertà" (*ibid.*). Hughes non è così convinto e, denunciando le ambivalenze di musei e mostre in generale, aggiunge che "se un museo mostrasse immagini simili di *donne* masochiste e consenzienti ci sarebbe un tumulto di proteste nel mondo dell'arte: sessismo, degradazione, sfruttamento, tutto" (p. 184). In generale, avendo assodato che le due tendenze principali nell'arte sono o "tentativi di terapia sociale" o "estetismi solipsistici (ovvero l'arte per amore dell'arte)", egli ritiene che né l'una né l'altra dovrebbero più essere favorite dai promotori d'arte:

Mi sembra che non ci sia assolutamente motivo per cui un museo, qualunque museo, debba promuovere arte chiaramente politica a discapito di arte che non lo è. Oggi l'arte politica è solo corollario all'idea che la pittura o la scultura possano provocare mutamenti sociali... Nella storia delle avanguardie questa speranza è stata sempre confutata dai fatti. (pp. 184-185)

E ancora: "L'arte politica nell'America postmoderna è un lungo esercizio di predicazione ai convertiti" (p. 185).

Non c'è dubbio che per Hughes il [postmodernismo](#) abbia mancato l'obiettivo di affermarsi come solido e coerente concetto critico per descrivere l'arte, non sia arrivato neanche a diventare un metaconcetto preciso, come uno sguardo alle riviste del mondo dell'arte facilmente conferma.³⁷

Ho scelto Hughes per far parlare una grandissima corrente in parte invisibile (e per lo più conservatrice) della vita culturale americana che non è soltanto intollerante verso gli eccessi dei

gruppi privilegiati, ma sta cominciando a dubitare e anche a rifiutare la narcisistica importanza simbolica che gli artisti attribuiscono a se stessi. La realtà del marketing, la sovradeterminazione e messa in mostra da parte dei mezzi di comunicazione e l'infinita offerta di talenti che lottano per ottenere "un giorno sotto il sole" hanno avuto un impatto decisivo sulla stessa produzione di opere e il loro accumulo quale elevata forma di scambio culturale. Ma la protesta si estende chiaramente agli accademici di materie letterarie i quali, non avendo acquistato un rilevante potere politico, devono limitarsi a constatare dalle gradinate come le cose stiano andando male nell'istruzione superiore, come ogni anno i bilanci siano dimezzati, la tecnologia sempre più invadente, l'occupazione minacciata e i giovanissimi soffrano ora di quella strana sindrome denominata disturbo da deficit dell'attenzione.

³⁰ Sarebbe un ente analogo al Centro Nazionale delle Ricerche italiano.

³¹ Il testo sotteso a questo riferimento è l'ormai classico Quentin Anderson, *The Imperial Self* (1971). Ma si veda, nel medesimo contesto, il libro di John Shields, *The American Aeneas: Classical Origins of the American Self* (2001).

³² È la canzone quasi manifesto di Bob Dylan, *The Times They Are A-Changing*, del 1963.

³³ Stiamo parlando di un'idea popolare degli anni cinquanta, in parte generate dall'esito della seconda guerra mondiale. Gli studiosi hanno da parecchio investigato le sottocorrenti oscure e problematiche di quell'epoca, riscontrabili per esempio sia nel maccartismo e nella corsa agli armamenti atomici, e sia nella stessa cultura di massa, per esempio nei film dei mostri, nei colossal, e nel mito alternativo del "ribelle senza causa" rappresentato da James Dean. Ma i poeti della Beat Generation stavano già scardinando l'ottimismo degli stessi anni.

³⁴ Faccio questo riferimento per gettare le basi di un discorso sulla politica internazionale che echeggia negli anni novanta, e cioè perché Bush padre non scacciò Saddam Hussein nella prima guerra del Golfo. L'idea che in mancanza di un Altro (un qualsiasi Altro) possa crearsi un pauroso vuoto di potere, si ritrova in questa affermazione di Eric Goldman dove, nel suo *Rendezvous with Destiny*, assaliva gli intellettuali progressisti per propagandare una morale relativistica, la quale a sua volta instaura le premesse per valori autoconvalidanti quali li ritroviamo nell'America degli anni ottanta e novanta: "Il vero problema con noialtri riformatori (o riformisti)... è che facciamo delle riforme delle crociate contro le norme. Ebbene, le abbiamo distrutte tutte e adesso non è rimasto nulla né a noi né a nessun altro" (Goldman si riferiva in particolare a Douglas Hofstadter, *The Age of Reform*, del 1955).

³⁵ La rivista *Social Text* pubblicò un articolo di Alan Sokal, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity," (n. 46/47, Spring/Summer 1996: 217-252) che dichiarava di aver decostruito la

scienza facendo un uso quasi spropositato di termini postmodernisti e specificamente derridiani. Dopo poco tempo l'autore, uno scienziato di professione e teorico della fisica, rivelò (vedi *Lingua Franca*, May/June 1996, pp. 62-64) che l'articolo era fatto di paroloni, una parodia che divenne subito satira ai danni di tanti studiosi delle scienze sociali e delle *humanities*, i quali “non avevano la minima idea di cosa stessero dicendo”. Ma l'evento occasionò un dibattito anche oltreoceano, a giudicare dalle risposte non solo al “caso” ma anche al saggio che Sokal pubblicò subito dopo assieme al fisico belga Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles* (Editions Odile Jacob, 1997). Il postmodernismo dovette correre ai ripari. Si vedano in particolare le controeazioni all'ideale della scienza oggettiva, verificazionista e logica in Andrew Ross (1996), Barbara Epstein (1997), Kellner e Best (1997). Sospesa a metà su questo nuovo abisso tra le proverbiali “due culture”, si trova Beller (1998) che ci ricorda di alcuni oscuri e forse spropositati passi rinvenibili tra i grandi della fisica, come Bohr, Heisenberg e Pauli. Per contro, si veda tra le altre l'appassionata considerazione di Thomas Nagel, “The Sleep of Reason,” (1998) che tra l'altro ci spiega— e ci mette all'erta dei pericoli inerenti a— come sia facile appropriarsi acriticamente delle idee di Kuhn e Feyerabend.

³⁶ Apparso in *New Republic* del 9 luglio, 1990.

³⁷ Ritorneremo sullo specifico dell'arte in un paragrafo successivo (IV.7).

7. è COLPA DELLE SCUOLE

Era inevitabile che il discorso si spostasse sulla pubblica istruzione, e sulle [università](#) in particolare, per cercare di comprendere come gli educatori di professione rispondessero ad alcune delle “crisi” che abbiamo visto finora. Ancora una volta, bisogna ritornare un attimo indietro di un decennio. Nell’agosto del 1981 l’allora Secretary of Education, Terence Bell, creò una commissione parlamentare, la “Commission on Excellence in Education,” con il mandato di presentare un quadro aggiornato ed esauriente sullo status della pubblica istruzione nel paese. C’è chi disse che si trattava di una medaglia in più per le parate dei nuovi inquilini alla Casa Bianca. O era forse un tentativo di giustificare la sopravvivenza medesima del ministero, già nelle mire dei reaganiani per la sua eliminazione. Esponenti della National Science Foundation non si facevano illusioni, la Commission era solo un riempitivo politico, un fiore all’occhiello. I membri della commissione rimasero scioccati nell’apprendere che tutto ciò che era loro richiesto, consisteva nel raccomandare, nella stesura finale, la creazione di premi per le scuole che riuscissero a “produrre” giovani con “risultati” tali da poter impostare su questo fatto una pubblicità nazionale.³⁸ L’aspetto inquietante venne alla luce quando uno degli estensori ebbe occasione di parlare con il presidente Reagan, il quale gli fece capire che in questo rapporto le chiavi per conseguire la desiderata eccellenza nazionale nel campo dell’istruzione dovevano essere essenzialmente:

Riportare Dio nelle aule. Stimolare con sgravi fiscali le famiglie che preferiscono le scuole private. Sostenere la politica dei “vouchers.” Fare in modo che la responsabilità principale per l’istruzione ricada sui genitori. E che per cortesia si abolisca quell’abominevole istituzione, il ministero della pubblica istruzione. (HOLTON, 2003)

Era chiaro che qui non si mirava, alla fine, a una “riforma” per sopperire a tante sperequazioni e incoerenze di un sistema decisamente frammentato e caotico. Ma una volta che la commissione di diciotto membri ebbe cominciato i suoi lavori, ci

si rese conto che le riforme, strutturali e concettuali, ci volevano eccome:

Incontrammo, ovviamente, alcuni momenti di grande successo, ma tra gli esiti c'era pure questo: quasi 23 milioni di americani erano analfabeti, solo un quinto dei diciassettenni sapeva scrivere un tema coerente, e solo pochi di più sapevano svolgere operazioni matematiche a due cifre. Due terzi degli studenti all'ultimo anno di scuola superiore dedicavano meno di un'ora ai compiti. E ai corsi di [scienza](#) si iscriveva una quota di studenti inferiore a quella di altri paesi industrializzati... (*ibid.*)³⁹

Si capisce come questo quadro abbia fatto squillare campanelli d'allarme nei settori interessati. Le reazioni individuali, o di personale interno alle università, al di là delle proprie soluzioni specifiche indipendenti (dal momento che non esiste un sistema universitario federale o nazionale), vennero motivate anche dalla necessità di combattere su altri fronti. Gli stessi sindacati cominciarono a temere per la propria legittimità e necessità, anche democratica, come luogo di intervento sull'assetto sociale del paese, poiché sindacati in altri settori venivano letteralmente eliminati (quello divenuto emblematico degli uomini radar, per esempio). E come vedremo tra breve, la questione della gestione economico-amministrativo della pubblica istruzione e dell'università diventerà il centro del dibattito negli anni novanta. Ma per ritornare al lavoro della commissione, negli stessi anni in cui le discussioni sul postmoderno tematizzano il declino della ragione illuminista, la crisi delle scienze, le seduzioni sia critiche che pratiche dell'arte caotica, eterogenea, irriverente e spensierata, la condizione delle scuole negli Stati Uniti si trova sull'orlo di un precipizio. Si è pensato all'epoca, ma anche per molti anni dopo, che questo imminente sfacelo derivasse dall'aver la società esaurito o varcato i limiti di un paradigma, quello nato sulla scia delle varie contestazioni, all'incirca tra il '64 e il '73. La spiegazione offerta da molti è la seguente. Con gli anni, l'incontrollata autonomia, l'eccessiva enfasi sui contenuti nella programmazione dei curricula, l'inusitata libertà concessa ai docenti nell'inventarsi dei programmi che rispondessero a qualsiasi richiesta o rivendicazione da parte degli studenti, assieme alla carenza di consulenza accademica, e di centri di consultazione e preparazione per entrare nel mondo del lavoro, tutto questo ha creato le condizioni perché l'istruzione dei cittadini risultasse essenzialmente vaga, superficiale, inefficace:

“...in alcuni corsi risultò che gli studenti avevano già precedentemente studiato l’80% dei contenuti. Secondo recenti stime, il 42% degli studenti ha frequentato dei “corsi generali (*General Track*) senza un obiettivo specifico” (*ibid.*). Ma malgrado le ottime raccomandazioni fatte nel documento finale, nessuna forza politica si mise al servizio della pubblica istruzione,⁴⁰ almeno fino a Clinton. E questa situazione richiede che andiamo a vedere all’interno della università per cercare di capire come si srotola il cambiamento profondo negli istituti di istruzione sullo spartiacque della fine del secolo ventesimo.

Nel 1987 Allan Bloom della School of Social Thought dell’Università di Chicago lancia un attacco che, per aver codificato le questioni in gioco, resterà sullo sfondo delle diatribe e delle polarizzazioni degli anni novanta. Con il suo *The Closing of the American Mind* Bloom attacca quel coacervo di movimenti, correnti, ideologie e politiche intellettuali che vanno sotto il nome di *liberal education* e che l’autore condanna per aver portato la cultura nazionale a un livello di incertezza, anarchia e inadempienza da segnare addirittura l’inizio della fine dell’Occidente. Filosoficamente parlando, per Bloom, l’obiettivo è di precisare cosa possa significare oggi “imparare” e “conoscere”, se si presume in partenza che non ci siano valori universali, e specificamente un’idea di Verità, ma si danno solo una varietà di posizioni individuali che non hanno diritto di giudicare nessun’altra cultura. Insomma, si giunge a un **relativismo** culturale. Questo, chiaramente, non è un bene. Bisogna pure che ci siano dei fondamenti, continua Bloom, come per esempio dei *principi generali di coesistenza in una società democratica*, i quali, malgrado inevitabili e spesso necessarie alterazioni storiche, siano incrollabili. Bloom nota che l’idea e credo degli educatori, quello cioè di avere una “mente aperta” capace di vagliare diverse prove, esigenza che sta dietro la ragione illuminista, è stata portata a *eccessi controproducenti*, in particolare per ciò che riguarda l’associazione, o meglio la coincidenza, che Bloom ritiene esistere tra **democrazia** e cultura americana. Poiché— e questo è un argomento diffuso— con l’arrivo della “Declaration of Independence” si crea “qualcosa di molto diverso dal tipo di legame richiesto dalle comunità tradizionali in cui dominavano miti e passioni e in cui le severe discipline, autorità e famigliel-clan inducevano patriottismi fanatici e istintivi: tutt’altro che la

calma riflessiva razionalità, o persino motivata adesione non tanto al paese quanto alla sua forma di governo e ai suoi principi razionali” (BLOOM, 1988, p. 27). A questo vero *megamito* della “elezione” storico-teoretica dell’esperimento americano, Bloom contrappone l’andamento nella seconda metà del ventesimo secolo:

La differenza palpabile tra questi due modi si vede subito da com’è cambiata l’idea di cosa significhi essere americani. La vecchia teoria era che, riconosciuti e accettati i diritti naturali dell’uomo, gli uomini trovarono una base fondamentale per l’unità e la parità (*sameness*). Classe, religione, origini nazionali e culturali scompaiono o si attenuano sotto la luce dei diritti naturali, i quali danno agli uomini comuni interessi e rendono veramente possibile la fratellanza. L’emigrante doveva lasciarsi alle spalle le ragioni del Vecchio Mondo a favore di una educazione nuova e accessibile. Questo non voleva dire necessariamente abbandonare vecchie abitudini e religioni, ma significava subordinarle a nuovi principi. Vi era una tendenza, se non una necessità, a omogeneizzare tutto. (p. 27)

Per Bloom è necessario riconoscere che stili di vita, attese e possibilità dei soggetti sono mutati in maniera radicale. Fenomeni come strascici ideologici, desideri ultraindividualistici, rivendicazioni dell’epoca delle riforme imposte “dal basso”, si sono inseriti nelle fibre della società degli anni ottanta, condizionandola. Dopo il passo appena citato, egli commenta:

La recente apertura nell’istruzione [di massa] rigetta tutto ciò. Essa non bada ai diritti naturali e alle origine storiche del nostro regime (*sic*), che viene adesso pensato come essenzialmente tarato e regressivo. Essa è progressiva e rivolta al futuro... è aperta a tutti i tipi di persona, a tutti gli stili di vita, a tutte le ideologie. Non c’è altro nemico se non l’uomo che non è aperto a tutto. Ma quando non vi sono più obiettivi comuni del benessere pubblico (*public good*), sarà ancora possibile un contratto sociale? (*ibid.*)

Il traduttore e chiosatore di Platone e di Rousseau ha dunque chiaro il motivo per cui la pubblica istruzione, e le università in particolare, sono in crisi. Con gli strumenti della ragione escogitati per farci capire la natura dell’uomo, i nuovi intellettuali procedono invece a studiare quasi esclusivamente la cultura, e in aggiunta vogliono dimostrare che una cultura vale l’altra. È come storpiare l’anelito congenito all’uomo di cercare sempre la verità, — un mito platonico—, e il miglior modo di essere conformemente a un’idea di uomo naturale— razionalismo lockiano. Bloom continua:

Il **relativismo** culturale riesce a distruggere le pretese intellettualmente imperialistiche e universali dell'**Occidente**, trattandolo come una cultura qualsiasi. Quindi dovrebbe esserci eguaglianza nella repubblica delle lettere. Ma sfortunatamente l'Occidente si definisce dal suo bisogno di giustificare i suoi modi e i suoi valori, dal suo bisogno di scoprire la natura, dal suo bisogno di filosofie e di scienza. È questo il suo *imperativo culturale*. Privato di questo, collassa. (p. 39, sottolineatura mia)

Lo studioso passa poi in rassegna l'evolversi della società americana dal dopoguerra alla fine degli anni ottanta. Egli nota che l'arrivo di nuove forme di discorso negli anni sessanta fu un bene inizialmente, ma che la politicizzazione delle varie posizioni, oltre a far perdere di vista il nocciolo delle opere dei grandi personaggi occidentali, cioè la loro rilevanza filosofica, ha creato una massa ingente di richieste, appropriazioni e legittimazioni che hanno seminato il caos e scucito quelle fiducia di fondo nel razionalismo ottimistico che egli identifica con l'ideale istruzione in America. I segni di questo sfacelo sarebbero dappertutto: nel culto dell'egoismo, nei rapporti amorali tra i sessi, nella crescita dei divorzi, nel tempo ridotto per la lettura di libri, nell'imporsi di una **musica** giovanile fondamentalmente erotica e violenta, nell'eccessiva importanza data alle minoranze e alla loro autoimposta ghettizzazione. "Gli studenti oggi sono moralmente indifferenti, e si guardano tra di loro con ironia quando si arriva alle grandi questioni morali" (p. 83).

Il dilemma non solo sociopolitico ma anche ermeneutico di Bloom e di larghe fasce dell'accademia umanista americana nasce dal suo voler difendere i classici e la **ragione** illuminista, tesi all'insegnamento e alla ricerca della verità, indipendentemente dal fatto che questi medesimi classici e le traversie per conseguire una determinata idea di ragione sono inesorabilmente legati alle culture che le hanno prodotti. Dopo un po' ci si rende conto che egli promuove un'idea di cultura in senso antropologico riduttivo, e sostiene una nozione di **democrazia** liberale decisamente idealista ed eticamente normativa. Ci sono state rivoluzioni, come quella francese, americana e russa, di cui egli approva perché avevano obiettivi razionali, ma "la nuova rivoluzione deve essere attuata senza programmi. Devono essere condotte da uomini onesti, impegnati, e volenterosi e creativi" (p. 202). Per fare un esempio:

Nietzsche era un relativista culturale, e vide cosa significava questo:

guerra, grande crudeltà anziché grande compassione. La guerra è un fenomeno fondamentale su cui qualche volta si può imporre una pace ma sempre in maniera precaria. *Le democrazie liberali non combattono guerre l'una con l'altra perché concepiscono la stessa natura umana e gli stessi diritti essere applicabili dappertutto e per tutti. Le culture [invece] si fanno guerra a vicenda.* Devono farlo perché i valori possono essere solo dichiarati o preposti sopraffacendo altri, non ragionando con loro. Non esiste comunicazione tra le cose altissime... Come una cultura possa “relazionarsi” a un'altra è un mistero. Cultura vuol dire guerra contro caos e contro altre culture. L'idea medesima di cultura reca un valore: l'uomo ha bisogno di cultura e fa quello che si richiede per creare e mantenere culture. Non c'è spazio per una posizione teoretica. Per vivere, per possedere una sostanza interiore, un uomo deve avere valori, deve essere impegnato, *engagé*. Per cui un relativista culturale si preoccupa più dei valori che della verità, e si batte per la cultura sapendo che non racchiude il vero. (p. 202, sottolineatura mia)

Posizione forte, etnocentrica. Ma Bloom, stranamente per lui, allievo di Leo Strauss, non ha fatto menzione dell'aspetto concreto-effettivo della vita di una cultura, altrimenti si sarebbe accorto che i grandi massacri del ventesimo secolo avvennero non tanto tra “culture” ma tra stati-nazioni tutti razionalmente legittimati, come Brzezinski ci ha insegnato, e ciascuno con una democrazia liberale, che si parli della Francia o dell'Inghilterra o degli Stati Uniti. La sua formula per rimediare a questa “crisi di una portata grandissima,” e di cui spesso non ci rendiamo conto, accecati da facili successi e dalla professionalizzazione delle scuole, consisterebbe in un “ritorno” ai classici, al canone tradizionale. Non c'è niente di male a leggere “cose nuove”, osserva Bloom, ma non bisogna abbandonare i classici, né leggerli con il distacco con cui si osserva un qualsiasi artefatto di un'altra cultura (p. 346). Viene spontaneo, inoltre, associare questa concezione della cultura come mossa da aggressione e combattività, o ancora competitività, a quella dell'omonimo Harold, che fece dell'“Agon” (in chiave freudiana) il motore della teoria dell'interpretazione [poetica](#).⁴¹

Il libro di Allan Bloom venne impugnato dai conservatori come manifesto per attaccare tutta una serie di programmi e di pedagogie che erano sorte negli anni sessanta e settanta, spesso come risposta alla contestazione studentesca. Quando un altro filosofo, preoccupato per lo slittamento nazionale del livello medio di istruzione dei giovani, pubblicò *Cultural Literacy*, l'accademia rispose in maniera indignata, e lanciò un altro

allarme contro la strisciante ingerenza di gruppi politici e religiosi nei curricula, anche se forse incominciò a capire che bisognava stare attenti perché l'assetto culturale del paese andava verso destra. Abbracciata da molti educatori delle scuole superiori come una proposta chiara che almeno andava nel sodo, l'approccio di Hirsch Jr. è stato oggetto di severe censure da parte dei suoi colleghi i "filosofi continentali," i quali gli rimproverarono l'audacia di stendere addirittura un elenco delle 1500 parole che qualsiasi americano che si volesse chiamare istruito avrebbe dovuto conoscere. Questo è un gesto autoritario, gli dissero, e discriminatorio, che divide il mondo in ciò che conta e ciò che restando fuori necessariamente conta di meno. Si capisce come, da un altro settore, quello dei Cultural Studies, questa alfabetizzazione culturale rischiava di lasciare fuori termini e concetti anti-etnocentrici, non-euroamericani, e di rilevanza per varie minoranze o culture storicamente soppresse. Ma qui devo aggiungere che si percepiva nell'aria anche uno stile di essere [intellettuali](#) e accademici insieme: quello di *criticare tutto e lamentarsi sempre*. A leggerlo attentamente, Hirsch Jr. aveva fatto una intelligente analisi delle condizioni e delle situazioni che si incontrano durante l'insegnamento, assimilando recentissime ricerche sulla memoria, la psicologia dell'età evolutiva, la filosofia dell'educazione. Come vedremo nella Parte Quinta a proposito della critica letteraria, il mero gesto di offrire una sia pur parziale soluzione a un problema, o ragionare momentaneamente per capire la mente e i metodi di una istituzione anche cattiva od oppressiva (ma comunque effettivamente esistita), equivaleva ad asserire che si credeva in quella posizione. Esponenti e fautori degli studi [culturali](#), del femminismo e del [marxismo](#) spesso non tolleravano che si parlasse affatto dei Grandi Libri, o che se ne parlasse soltanto come ulteriore prova della violenza, delle appropriazioni e delle infinite falsificazioni operate da parte di noi uomini bianchi morti (*dead white males*) e, aggiungo, occidentali.

Un'analisi di tutt'altro ordine e chiaramente all'opposizione viene presentata da Aronowitz e Giroux in *Education under Siege*, la quale mira appunto a una pedagogia radicale. Mutuando idee e programmi da pensatori come John Dewey, Antonio Gramsci, Paulo Freire e Herbert Marcuse, i due autori additano con preoccupazione la spolticizzazione degli insegnanti, e la

programmazione che viene confezionata da burocrati e politici, l'insistenza su formule e "risultati" come esempi di cosa non funziona nel sistema educativo americano. Essi invitano piuttosto ad assumere che gli *insegnanti siano rispettati come intellettuali* a pieno titolo, riaggiornando la teoria gramsciana per collegare l'intellettuale non più al luogo, alla località fisico-geografica del discorso, quanto piuttosto alla sua funzione nel sistema. Aronowitz e Giroux descrivono una *pedagogia della resistenza*, una pedagogia degli oppressi, dell'emancipazione, delle formazione critica, e dell'abilitazione a partecipare nel processo democratico (*politics of empowerment*). La loro nozione di resistenza mantiene un meccanismo dialettico che gli garantisce in partenza la partecipazione al dialogo e alla conversazione:

La teoria della resistenza (*Resistance Theory*) rifiuta l'idea che le scuole siano solamente dei siti d'istruzione tramite la politicizzazione della nozione di cultura, ma anche tramite l'analisi delle culture scolastiche all'interno del sempre scivoloso terreno della lotta e della contestazione. (ARONOWITZ-GIROUX, 1987, p. 107)

Negli interstizi del sistema, una pedagogia della resistenza può funzionare anzitutto perché non segue un modello in cui l'oppressore è rappresentato dalla sola classe dominante, ma dà conto delle proprie contraddizioni e le porta alla luce; in secondo luogo perché nel puntare sulla produzione e riproduzione della cultura, e sulla sua interpretazione come luogo di scontro tra capitale e stato, l'intellettuale-insegnante può mettere in moto meccanismi di controegemonia. È interessante come Gramsci sia stato adottato e adeguato a esigenze storiche e strutturali che hanno poco in comune con il suo ambiente italiano degli anni venti e trenta. Per gli autori, ci sono quattro tipi di intellettuali (cfr. pp. 35-44):

- a) *trasformativi*— politicizzano la pedagogia, pedagogizzano la politica;
- b) *critici* — funzione classica, mirano a rimanere "distaccati";
- c) *accomodanti*— "galleggiano" acriticamente nel sistema, eseguono quello che la classe dominante gli dice di fare;
- d) *egemonici* — si autodefiniscono in base a quali gruppi o

interessi difendono: università, fondazioni, consulenti, consiglieri.

Una riforma del sistema educativo in America dovrebbe incominciare con un nuovo impegno da parte delle persone che ci vivono e lavorano dentro. Ma le premesse concrete suonano un po' datate:

Gli insegnanti considerati come *transformative intellectuals* devono diventare un movimento attivamente coinvolto in sfere pubbliche di opposizione in cui venga di nuovo ribadito il primato del politico.⁴²

Dopo una serrata critica di aggiornamento a un certo marxismo classico, in cui si esige di eliminare da qualsiasi teoresi l'idea di classe e di [storia](#) per sostituirle con quelle di cultura e [ideologia](#) (p. 117), e allertarci agli interessi nati sulla scorta dell'esplosione tecnologica, gli autori riscontrano la presenza di un triste patto del silenzio (*structured silence* [p. 199]) in varie fasce della società per quanto riguarda questo settore, una sorta di sospetta volontà a non cambiare le cose. E può darsi che il problema risieda nel fatto che, come vedremo più avanti con riferimento alla globalizzazione, il miglioramento generale dell'aspetto economico della vita civile è un fatto obiettivo, in particolare a partire dal secondo dopoguerra, a prescindere da quale metodologia si utilizzi per studiarlo, per cui sostenere e dimostrare che nel frattempo sono aumentati anche i dislivelli economici tra alcuni gruppi o comunità, o che le contraddizioni e iniquità del sistema sono evidenti, non toglie che anche gli esponenti di centro, o gli stessi *liberals*, non vogliano far saltare l'intero progetto... appunto della modernità.

Dopo qualche anno, intervenne da centrodestra nel dibattito David Bromwich con *Politics by Other Means: Higher Education and Group Thinking* (1992) in cui si sostiene che la vera educazione avviene quando ci si confronta con i classici senza però esigere da essi che ci risolvano problemi odierni, esecrando l'atteggiamento degli intellettuali liberali che fanno politica con la letteratura. In particolare attacca Barbara Herrnstein Smith, la quale nel suo *Contingencies of Value* (1982) dimostra come differenti artefatti dicono cose diversissime a differenti critici, per cui è assurdo ricercare un significato trascendentale. Ciò è insostenibile,

dichiarano i guardiani della torre d'avorio, perché non si insegna mai che un valore può essere superiore a un altro. Se si deve far politica, che si faccia in difesa dei valori americani, come da lì a poco dirà persino Richard Rorty. Ma Bromwich si scaglia anche contro intellettuali di destra come George Will per il suo pressapochismo e opportunismo. Preso atto che il numero di studenti che frequenta oggi l'università è decuplicato rispetto a soli cinquant'anni fa, Bromwich e altri ricusano l'abbassamento generale del livello di preparazione degli allievi, ma non vedono di buon'occhio né il dilagare di prospettive anti-istituzionali, né l'intrusione di entità non scolastiche nel campo della pubblica istruzione. Per comprendere meglio, tuttavia, bisogna abbandonare il piano delle grandi sintesi per ascoltare invece le voci degli stessi interessati, quali si possono leggere nelle pagine di alcune riviste del settore.

Nel 1990 Ernest Boyer presenta un altro ampio rapporto patrocinato dalla Carnegie Foundation, e gli esiti delle raccomandazioni inascoltate di "A Nation At Risk" si fanno sentire:

I docenti americani, in questi ultimi anni, hanno attraversato un periodo difficile. Buona parte dei professori più anziani, al seguito dei loro mentori, ha trovato un'ottima sistemazione iniziale, ha poi conseguito la cattedra, e ha perfino ottenuto prestigio e riconoscimento. Poi, d'un tratto, come da un giorno all'altro, i nuovi docenti si sono trovati di fronte a meno opportunità, il numero delle cattedre è stato limitato. Le prospettive di carriera sono state ridotte. Il taglio delle spese e la riduzione della mobilità ha creato un ambiente altamente competitivo, il che ha diffuso un senso di disagio, persino di frustrazione, all'interno dell'accademia. (BOYER, 1990, p. 65)

Il rapporto si poneva pure l'esigenza di rispondere a un mandato civile (p. 16) e di stilare una serie di proposte per meglio ipotizzare come cambiare rotta.

Le raccomandazioni di questo rapporto sono precise e lungimiranti. Si propone che il sapere accademico venga visto come "processo di scoperta," che si dia maggiore rilievo e riconoscimento al ruolo della didattica, cioè proprio all'insegnamento come perno dell'esperienza accademica, che si consideri la programmazione in termini di connettività o maggiore interscambio fra discipline, facoltà, dipartimenti. I fondamenti di questa pedagogia consistono in tre caratteristiche o

approcci che Boyer intravede come già operanti in alcune università: *l'interdisciplinare, l'interpretativo, e l'integrativo*. Se il primo termine coerentemente descrive quello che stava avvenendo nelle varie facoltà— l'intreccio e l'incrocio di saperi in passato separati che hanno creato nuove scienze, come le scienze dell'ambiente, la cosmologia, la genetica, la robotica, l'antropologia **culturale** ecc.— il secondo e terzo termine sono di natura metodica, si realizzano in quanto processi, ed esigono la partecipazione di un interpretante, o nella nostra versione, di un interprete. In termini meno astratti, richiedono che l'insegnante entri in scena in prima persona. L'applicazione del sapere colto tra l'interpretazione e la necessità di dover integrare, sintetizzare, grandi quantità di “contenuto”, fa sì che ogni giudizio, ogni atto che informa una delle varie forme che la cultura assume, diventi un gesto politico, e risponda a un'idea etica anche quando questa non viene esplicitamente enunciata: “il terzo elemento, l'applicazione del sapere, muove verso l'inter-relazionarsi nel momento in cui lo studioso si domanda: ‘Come può il sapere venire applicato con responsabilità a problemi che hanno dei risvolti? Come può essere d'aiuto sia agli individui che alle istituzioni?’” (p. 21). In conclusione, la commissione Carnegie sostiene che l'insegnamento debba essere onnicomprensivo e allo stesso tempo individualizzato (p. 50), e che comunque si tenga ben presente la componente dello sbocco utilitario (p. 69) nella programmazione e nelle riforme.

Ma le cose non cambiano granché e dopo alcuni anni, con sullo sfondo la retorica dell'*Information Superhighway* e sotto fortissime pressioni da parte dello stato e del mondo corporativo, le discussioni accademiche incominciano ad assumere toni di rassegnata geremiade. È vero, c'è chi si batte ancora, come Bell Hooks (1994), che considera la scuola come il luogo primario della contestazione e della trasgressione. Oppure come Chavez Chavez e O'Donnell, che propongono un modello “olografico”, ispirato dalla disponibilità dell'ipertesto, in cui tutte le informazioni siano istantaneamente copresenti a uso sia di studenti che di insegnanti. Proposta utopica sia nei mezzi (non tutte le scuole possono permettersi computer e connessioni in rete per ciascuno studente) che nei fini (occorrono insegnanti capaci di svolgere mansioni differenti, anche di ordine tecnico). Ai fini di una pedagogia che, nel caso del multiculturalismo, diventi

pratica quotidiana, il monito agli insegnanti che non ritengono di dover o voler solo ripetere le formule previste e sancite dai vari enti extrascolastici consiste nell'attirare l'attenzione sulla propria persona come portatore o portatrice di valori a un tempo egemonici e contraegemonici.⁴³ Ma “nella confusione che viene ormai chiamata l'epoca postmoderna”, continuano gli autori, bisogna stare attenti alla *backlash*,⁴⁴ al contrattacco da parte dei gruppi dominanti i quali, a un certo momento, agli inizi degli anni novanta, hanno incominciato a far circolare l'idea che anche i bianchi siano una minoranza, che non tutti gli uomini sono automaticamente razzisti o misogini, e che qualunque cosa sia accaduto nel passato— per esempio, lo sterminio degli indiani d'America o la schiavitù dei neri—, essi non ne sono personalmente responsabili, e si tratta comunque di materia per gli storici, mentre ciò di cui ci si dovrebbe occupare è il futuro. Si capisce come con la crescente influenza dei quadri conservatori a forte stampo religioso e poi patriottico, come abbiamo visto, ci si impegnasse oltremodo per tamponare e addirittura affossare alcuni traguardi e conquiste sociali sul piano educativo che avevano alimentato vari movimenti degli ultimi anni sessanta e settanta. Neil Postman, nel suo *The End of Education* (1996), lamenta che le scuole non sono cambiate perché finché non si ha il coraggio di porre le domande giuste restiamo costantemente imbrigliati in una pedagogia da rattoppo, di soluzioni salvagente, mentre i veri cambiamenti vengono imposti dall'esterno. L'insistenza da parte di tanti educatori sulla ineccepibilità di ottenere “risultati” e sull'adesione a standard nazionali, non tiene conto delle grosse disparità socio-economiche e ambientali in cui gli studenti dovrebbero conseguire questi esiti ottimali, per cui, dice Postman, tale insistenza risulta irresponsabile e fuorviante. Perché se poi gli studenti provenienti da scuole rurali poverissime senza infrastrutture, libri di testo, computerizzazione, doposcuola, attività sportive— tutti elementi che richiedono appoggi coordinati e robusti fondi— non conseguono questi astratti traguardi, la colpa non è delle scuole! Ma quel ch'è peggio è che tutti, dalle elementari ai programmi di dottorato, si preoccupano di *quantificare* il loro livello di competenza, di “innumerarsi” in qualche modo, e non si bada a quello che una volta si chiamava il pensiero critico. Un sano scetticismo, una visione lungimirante, ecco cosa ci vuole, dice Postman. Ai nostri studenti viene

insegnato il principio di differenziazione tra il “giusto” e lo “sbagliato,” al massimo si concede la legittimità di una “opinione” perché è un “diritto”, ma alla resa dei conti, le risposte sono di due tipi, vere o false. E da lì parte anche la logica del “noi contro di loro”, dell’io contro il mondo. Postman, a un tratto, esclama: perché non assegniamo un tema il cui titolo sia: ‘esiste qualcosa in cui credi che potrebbe verosimilmente essere errato?’ Perché non diamo maggiore importanza al fatto che uno studente “confuso” debba avere il tempo di sciogliere i propri nodi e di riflettere, anziché farlo sentire subito come inadempiente al programma di marcia o, alla peggio, consigliargli un terapeuta? In breve, manca una cultura dell’introspezione, e non si osa riformare una pedagogia del “tutti sono bravi” e “tutti hanno diritto a tutto”, quando i dati sociali effettivi, nel complesso, non consentono o non ammettono che tali idee possano trasformarsi in realtà.

Sullo sfondo della guerra nei Balcani, con uno speaker della Camera dei Deputati (cioè Newt Gingrich) che sta smantellando lo stato di benessere e l’esultanza, in certi ambiti influenti, per una nuova forma di commercio su Internet, le pressioni esterne diventano prorompenti. In un intervento il cui titolo mette in evidenza i termini chiave della *debââcle* dell’accademia americana, “Academic Capitalism, Managed Professionals, and Supply-Side Higher Education”, Gary Rhoades e Sheila Slaughter osservano che

il contesto politico-economico dell’università— che sia globale, regionale, nazionale o locale— sta cambiando. E così pure l’organizzazione delle sedi, i termini di lavoro accademico, e la natura della *workforce* professionale stanno attraversando un periodo di ristrutturazione, ristrutturamento e riconfigurazione. (RHOADES-SLAUGHTER, 1997, p. 10)

Gli autori identificano quattro aree in particolare:

1. *La professione tende verso l’impiego part-time.* “Downsizing” nell’accademia significa adesso che spesso anziché assumere un professore con cattedra si assumono tre o quattro tecnici, magari giovani, per espletare mansioni simili in maniera accettabile ma senza garanzie contrattuali, assicurazione o diritti di brevetto o altro.

2. *La professione tende a essere “gestita” da forze non-accademiche.* Con le crescenti pressioni per una maggiore

“responsabilità fiscale,” amministratori e funzionari sono stati costretti a chiudere interi dipartimenti, o a creare delle liste di docenti “a rischio” (per esempio in campi specializatissimi e poco remunerativi, come in alcune branche delle materie umanistiche).

3. *La professione sta diventando, a livello globale, capitalistica.* In particolare nel campo dell'informatica, della progettazione e costruzione di materiali tecnici, molte scuole lavorano direttamente con le industrie e si instaurano complessi rapporti tra agenzie di stato, fondazioni, centri di ricerca, filantropi e varie ditte.

4. *Aumenta la mercificazione [o conflittualità] del rapporto docente-discente.* Nelle scienze nascono contese per i diritti d'autore quando un prodotto sviluppato da un'équipe di dottorandi e ricercatori viene messo in commercio, e cresce la concorrenza sull'accesso a banche dati, mentre nelle materie umanistiche nascono discussioni sul diritto alla parola, ossia si politicizzano gli scambi intellettuali. Ancor prima dell'arrivo di Bush Jr., bisognava stare attenti a non essere troppo “liberal”.

In breve, istituzioni accademiche che tradizionalmente sono state considerate “non a scopo di lucro” dovrebbero trasformarsi in organizzazioni del sapere a forte impostazione aziendale.⁴⁵ Non è dunque inverosimile che questa trasformazione metta in discussione tutta una complessa rete di idee, funzioni e obiettivi dell'apparato educativo. Oltre il 40% (in alcuni casi, oltre il 50%) dell'insegnamento universitario è affidato a lavoratori part-time, spesso ricercatori o professionisti tecnici senza alcun legame con l'università in cui lavorano. Nelle discipline tecniche, come l'ingegneria, si era al 24%. Allo stesso tempo, si è creata una élite all'interno dell'accademia che gode di salari stellari e di privilegi da corpo diplomatico. Ma ci sono diversi aspetti che alludono a questa visione d'insieme. Un'analisi attenta ci dimostra che i colleges e le università si fanno ormai la concorrenza per i fondi provenienti dalle iscrizioni di— ahimé! — non più “studenti” bensì “clienti” privati. Ma stranamente non ci sono state delle “guerre delle iscrizioni”— come ci si sarebbe atteso in una situazione da “mercato”— che mettano in risalto la tanto sbandierata “competitività”.

La recente storia degli aumenti delle tasse di iscrizione ha il sapore di una

pratica monopolistica, o di una strategia di prezzi sostenuta ‘artificialmente’ dallo stato. In un certo senso, non diversamente da quanto accadde nell’industria della sanità, i costi dell’istruzione accademica sono stati inflazionati da sussidi governativi. Una quota rilevante dei finanziamenti per le iscrizioni, specialmente nelle grandi e costosissime università, sono sottoscritti da massicce sovvenzioni istituzionali, statali e federali nella forma di prestiti, borse di studio, fellowships e donazioni varie. (p. 14)

L’università in generale sta bene, continuano gli autori, nel senso che alla sua “massificazione” non ha corrisposto, in certi ambiti, un calo del suo valore di scambio⁴⁶ o il collasso totale, come avvenne per le banche dei piccoli risparmiatori,⁴⁷ o alle ricorrenti ricadute del mercato azionario. Il problema sembra risiedere nella sua *cost-structure*, poiché l’80% percento delle spese di un’università consiste di stipendi per le varie fasce. Tuttavia, nel più vasto panorama socio-economico, non sono le università che esportano posti di lavoro all’estero, al contrario, dicono gli autori, in certi settori esse usufruiscono proprio di una “brain drain” di altri paesi, come per esempio tramite l’immigrazione selezionata di ricercatori promettenti o esperti provenienti dai paesi asiatici e da centri di ricerca specializzati europei. Ma una conclusione che ci riporta alle tematiche del postmoderno è ormai consolidata:

Le dicotomie che informano le nostre concezioni dell’università all’interno del firmamento organizzativo— e cioè pubblico contro privato, stato contro indipendenti, regolato contro autonomo— non hanno più senso... Gli strumenti di ‘difesa’ dell’istruzione universitaria contro le ingerenze esterne sono stati tradizionalmente orientati verso l’autonomia rispetto allo stato. Ma questi strumenti non sono utili a impedire che un ente non-a-scopo-di-lucro si trasformi in un ente orientato verso il profitto. Quindi in un certo senso l’università si trova sul filo del rasoio nel congiungere pubblico e privato in nuove forme ibride. (p. 16, sottolineatura mia)

Gli studiosi riscontrano che l’economia “supply-side” non funziona così bene in uno spazio dove si intersecano in maniera complessissima forti interessi politici, ideologici, culturali, e finanziari. Esistono tante forze intrasistemiche che vanno in direzioni indecifrabili, come per esempio la crescita delle *graduate schools* scientifiche e professionali specializzate, mentre le iscrizioni per il quadriennio nelle stesse discipline diminuisce. Crescono gli iscritti nelle *Humanities*, ma diminuiscono i dottorandi perché ci sono ovviamente meno sbocchi.

Un altro accademico, Gordon Winston, in un articolo intitolato sintomaticamente “Why Can’t College Be More Like a Firm?” e che esplora le probabili conseguenze della nuova preoccupazione con la cosiddetta “accountability,” osserva che se il tasso di crescita delle iscrizioni all’università procede come negli ultimi dieci anni— cioè dal 1985 in poi—, una situazione che farebbe rallegrare qualsiasi ente privato, le università non saranno capaci di reggere le spese, e si ritrovano quindi in preda al panico, costrette a strani compromessi. Il fatto è però che le grandi università private hanno motivi specifici per non ammettere tutti (prestigio, migliori studenti, grosse donazioni o appoggi esterni specifici, maggiore flessibilità gestionale), mentre le università di stato, che secondo l’undicesimo Emendamento alla Costituzione devono provvedere alla pubblica istruzione dei cittadini, con un sistema chiamato “capitation” ottiene finanziamenti in base al numero di iscritti, è costretta ad abbassare i requisiti di ammissione, e a crescere al di là di una gestione ragionevole. In questa temperia, molti piccoli college sono stati costretti o a eliminare intere facoltà, o addirittura a chiudere battenti.

Ora, è sottinteso che non si danno soluzioni facili, senza che si facciano sedere al tavolo esponenti di settori diversissimi tra di loro. Ma la preoccupazione maggiore sembra consistere nella *inarrestabile crescita della gestione da parte di personale extra-universitario*.⁴⁸ Ancora una volta, anche se questa volta da sinistra rispetto alle altre due testimonianze sopra riferite, lo scenario non è rassicurante, anzi è chiaramente pessimista:

I fondamenti ideologici e gli effetti materiali della [nuova] policy hanno sostituito principi keynesiani con principi malthusiani, con risultati à la Dickens. Una policy di sopravvivenza del più forte, contro l’impiego totale, conduce infatti a una riduzione dell’impiego, a una maggiore povertà, e a una crescente discrepanza nel benessere. A queste condizioni si accompagnano lo sdegno per quelli meno abbienti e la tendenza a incolpare le vittime per la loro scarsa produttività, trasformandoli in artefici e causa dei loro stessi problemi sociali ed economici. (WINSTON, 1997, p. 33)

È, questo, un argomento che gli [intellettuali](#), in gran parte di sinistra, hanno sì individuato e biasimato, ma poiché sembra impossibile riunire al tavolo delle trattative stato, industria, sindacato e accademia, con una voglia di autentico rinnovamento e senza guerre tribali o territoriali, essi non hanno potuto fare altro che, nei limiti delle loro discipline, scrivere, informare e

lamentarsi. E teorizzare, come vedremo a più riprese, questi meccanismi.

Preoccupante però rimane il fatto che questo tipo di analisi su come si costruiscono le premesse per far sentire la classe disagiata colpevole del proprio stato, della propria “sfortuna”, rivela analoghi casi riscontrabili dall’altra parte dello spettro, cioè nell’istruzione delle medie e dei licei, le quali purtroppo sono orientate nella medesima direzione. Infatti, lo stesso anno, Jonathan Kozol, autore del famoso *Death at an Early Age*, che a sua tempo sconvolse le comunità scolastiche e politiche con l’*exposé* dello stato scandaloso in cui versavano le scuole dell’obbligo a Boston⁴⁹, in un articolo apparso su *The Nation*, nel quale attaccava la allora recente politica degli “standard” per tutti gli studenti su suolo americano, osservava:

I ragazzi delle zone rurali povere del Mississippi e dell’Ohio vengono istruiti sulla base di stanziamenti inferiori a \$ 4.000 all’anno [per alunno], i ragazzi del South Bronx si calcola che costino meno di \$ 7.000 annui, mentre per i ragazzi dei rioni più ricchi si continua a spendere in media \$ 18.000 annui. Ma a tutti viene detto che devono conseguire i medesimi standard e che, ovviamente, verranno giudicati in base agli stessi esami. (KOZOL, 1997, p. 16)

Alcuni anni dopo ritroviamo alcune di queste forme di discorso, che si intersecano in maniera costante e ormai definitiva. Durante il convegno *The Corporate University: Method and Critical Thought*, tenutosi alla CUNY, nel novembre del 2000, dopo un appello da parte di Stanley Aronowitz sulla necessità di ridare all’università una maggiore visibilità e rilevanza nella vita urbana e nazionale, Mary Burgan ribadisce che ormai “i cervelli si comprano”, e che anche sotto l’amministrazione Clinton— in genere favorevole ad ampliare l’appoggio del governo per le riforme scolastiche— stava prendendo piede l’idea che le università debbano sfornare tecnici, professionisti e funzionari. Si conferma la particolare curvatura del campo dell’istruzione negli anni novanta. Di fronte alla necessità di dover spesso ricorrere a fondi esterni perché gli stanziamenti statali scarseggiano o vengono ridotti sistematicamente ogni anno, rettori e direttori delle varie istituzioni sono costretti a rivolgersi direttamente alle corporazioni, con conseguenze, come abbiamo visto, che fanno venire i brividi agli accademici un po’ tradizionali, poiché si dà per scontato che questi contributi corporativi influenzeranno il

senso della missione e del mandato dell'istituzione stessa. Infatti c'è già chi sostiene che l'istruzione universitaria pubblica è destinata a scomparire.⁵⁰ Un esito molto discusso riguarda la crescita alimentata artificialmente di settori "remunerativi", come la genetica, la farmaceutica e l'informatica; d'altro canto, si doveva rispondere alla richiesta del settore privato di quantificare il lavoro accademico, di facilitare l'inserimento nella forza-lavoro traducendo e suddividendo ore e mansioni in categorie contabili, con il fine di potergli attribuire un valore di scambio. E così lo stesso "tempo libero" incominciò a essere considerato come "investimento" capace di generare un plusvalore. Da qui lo scemare di fondi per ricerche sul campo in varie discipline, e l'indirizzare lo studioso ai centri di banche dati: *con il digitale, si riproduce tutto*.⁵¹ Ma stiamo parlando a livello generale: i grandi istituti e le università di punta continueranno ad avere l'una e l'altra strada aperta. Il consiglio di una sociologa della cultura, Patricia Clough, è che bisogna incominciare a pensare in termini di "scorrimenti" (*flows*) e di dinamiche fluide, e abbandonare la metafora visivo-cognitiva dell'architettura. Le corporazioni non sono più strutture fisse con servizi dispersi nella rete, ma sono esse stesse vettori e trasmettitori di saperi, sia tradizionali che antidemocratici, in perenne cambiamento e per comprendere i quali bisogna che gli accademici si aggiornino su quello che sta accadendo "out there," là fuori nel mondo.

Prima di chiudere questa finestra sul panorama educativo americano di fine-millennio, alle quattro voci di apertura vorremmo aggiungerne alcune altre, magari circoscritte ma sempre operanti all'interno del sistema educativo. Si vedrà subito che quando gli umanisti e gli esponenti delle scienze sociali devono fare delle necessarie generalizzazioni per comprendere e definire cosa voglia dire postmodernità, si trovano davanti delle configurazioni che hanno sempre qualcosa di sfuggevole, di scivoloso, di amorfo, un insieme di codici interconnessi e cangianti che non consentono oramai una chiara descrizione o posizione critica. Ma se si vuole fare storiografia delle idee, bisogna rischiare e provarci. A questa ridotta topica dell'università in epoca postmoderna bisogna dunque aggiungere e includere:

a) *Il crescente dibattito tra scienziati e creazionisti*. Il fatto che in

alcuni stati dell'unione le amministrazioni statali e municipali abbiano approvato, sotto pressione dell'elettorato, dei curricula secondo cui dove si insegna Darwin si deve insegnare anche "Creation Science", dimostra che le "guerre per le culture" di cui sopra (III.4), capeggiate dalla destra conservatrice-religiosa, hanno riscosso grossi successi. Cioè nonostante il metamito delle scienze anche nella tarda modernità, e nonostante il potere effettivo di enti come la National Science Foundation, l'American Medical Association, la NASA, la Rockefeller University, il MIT ecc., stiamo assistendo a un periodo di "riflusso" di moduli di pensiero e di credenza che il ventesimo secolo pensava di aver sepolto per sempre (l'ultima istanza fu negli anni venti), con conseguenti richieste istituzionali per una loro legittima partecipazione a tutte le decisioni.⁵²

b) La concorrenza, ideata e spronata proprio negli anni novanta, da parte delle *università a distanza*, come la University of Phoenix,⁵³ che sono riuscite a essere omologate dai vari provveditorati o ministeri d'istruzione. Queste università attirano potenziali studenti, proponendo campi e formazioni tecniche che aggirano completamente i requisiti di un curriculum tradizionale.⁵⁴ Diventa quindi chiaro come l'aggressività dei settori tecnologici non solo ha fatto dei proseliti, ma sta imponendo le proprie regole del gioco.⁵⁵

c) La crescente problematica del *diritto alla libertà d'espressione*, ossia la tutela del diritto di effettuare, democraticamente, delle critiche al potere, da quello del governo a quello dell'istituto in cui si lavora.⁵⁶ Numerosi sono i casi, in particolare a partire dall'11 settembre 2001, in cui dei docenti sono stati costretti ad andarsene all'estero o ad abiurare delle posizioni troppo "forti," o a starsene in silenzio nei loro cubicoli, ribadendo quella separazione tra corpo e parola, tra presenza in quanto forza lavoro e assenza in quanto linguaggio di resistenza teorizzata dai vari Foucault, Judith Butler e altri. Molti sono ormai i casi in cui professori e direttori o rettori si querelano a vicenda per "eccessi verbali" di vario tipo. Ancora più problematici i casi in cui siano coinvolti degli studenti.⁵⁷

d) *La sorveglianza elettronica*, connessa alla voce precedente, sta diventando oggetto di contestazioni in vari atenei, e con il pretesto della sicurezza nazionale si danno ad amministratori e/o

forze dell'ordine gli strumenti per attuare varie strategie di contenimento delle idee eccessivamente "liberal". Le questioni in gioco sono di grande portata, poiché sfociano nel problema della privacy e dei diritti fondamentali del cittadino.⁵⁸

e) Il mai colmato *distacco esistente tra le scuole pubbliche dell'obbligo, e le università*. In futuro, visto che le lobby accademiche, cioè dei professori eux-mêmes, non hanno praticamente nessuna eco nei corridoi del potere, è verosimile che varie fasce di lavoratori intellettuali e non si decidano a "collaborare" per evitare che l'istruzione del cittadino finisca definitivamente al centro del contenzioso tra stato e settore privato.⁵⁹

f) La tendenza a creare nuovi quadri di laureati per ovviare a carenze in determinati settori: *terziario, occupazioni sanitarie, nuovi mestieri o competenze per le industrie tecnologiche, trasporti, sicurezza e turismo*. Le distinzioni tra i college di biennali e quelli quadriennali diminuiscono. Si ammettono studenti da qualsiasi parte del mondo, al fine di tenere alto il numero delle iscrizioni. Si moltiplicano i programmi per coloro che rientrano nel corso di studi dopo anni, perché le proprie competenze non sono richieste nella società e ci si deve in un certo senso riciclare: l'università, quindi, è al servizio di tutte le fasce d'età. Nascono i "week-end colleges", si rimodernizzano e aumentano i corsi di laurea serali, e si diffonde l'idea di una "continuing education", una sorta di istruzione interminabile, ossia la frequentazione delle scuole, per un motivo o per un altro, per tutta la durata della vita. Prospettiva che non è sfuggita agli amministratori delegati, e per la crescita della quale essi sono disposti a sacrificare altri programmi tradizionali o piccoli dipartimenti non sufficientemente redditizi.

g) Ma l'aspetto che ritorna a costanti riprese nelle pubblicazioni del settore riguarda— come già sopra alla voce 2 di Rhoades e Slaughter — la *perdita di autonomia delle scuole*, sia in quelle dell'obbligo che nelle università, e il crescente impatto di forze originatesi nella grande industria (tecnologia, medicina, finanza, difesa, scienze da laboratorio). Tra l'altro, ci sono eccessive ingerenze da parte dei genitori (e questo per motivi politici, non pedagogici). La preoccupazione di fondo è che i consigli amministrativi sono composti in maniera crescente da esperti in

finanza ed esponenti di correnti politiche.

Per concludere, l'università resta un terreno controverso con ramificazioni in diversissimi settori della società di fine millennio. In alcuni casi, le trasformazioni in atto hanno anche l'aria, sebbene in sordina, delle contestazioni della fine degli anni sessanta. Con una grande differenza: allora si aspirava a una politica del sapere e della legittimazione che includesse tutti e fosse priva di pregiudizi, che la struttura fosse meno feudale e molto flessibile, che mettesse in questione le grandi idee e i canoni ricevuti, che ci fosse libertà di espressione a tutti i livelli e che si desse maggior spazio all'immaginario e al diverso. Oggi, invece, i contestatori sembrano battere in ritirata, o nel migliore dei casi riescono a “resistere” a interessi e intromissioni inaccettabili e inaspettati, a proteggere in qualche modo almeno alcune delle vittorie degli ultimi decenni, ad adeguarsi controvoglia a un mondo veramente differente, conflittuale, volatile, quasi imperscrutabile.⁶⁰

Ma qualcosa pur deve restare della sua “missione segreta”: per Edward Said, l'università rimane un luogo privilegiato da cui combattere, la postazione dove il far da mediatore, l'essere in qualche modo coinvolto nella stesura e conservazione dell'Archivio, dell'enciclopedia della società, impone grandissime responsabilità e richiede una mente attentissima. Perché tramite le imposizioni da parte dello stato, e delle relative burocrazie, e nella concorrenza, come abbiamo visto, tra agenzie o enti privati, si sta cercando, secondo Said, di minimizzare la funzione centrale dell'università, che sarebbe “quella del suo *ruolo sovversivo*”. Ecco qui un'altra ironia, perché questo medesimo principio sovversivo deve convivere con correnti all'interno dell'università che favoriscono atteggiamenti pratici, obbedienti, stabili, e gli specialisti con i paraocchi (SAID, 2000, p. 9).

³⁸ Si sperava inoltre che l'intera inchiesta potesse essere portata a compimento in pochi mesi e che costasse meno di 250mila dollari (HOLTON, 2003, B13).

³⁹ Per un'analisi veramente profonda, con la partecipazione di studiosi di prestigio, si veda la raccolta curata da Beatrice e Ronald Gross, *The Great School Debate*, la quale parte appunto dai risultati della Commissione, e il cui sottotitolo, “Un paese a rischio” serve da leitmotiv per entrare in problematiche che vanno dal sociologico al politico, dallo storico al finanziario, dalla psicologia alle maestranze responsabili per realizzare delle vere riforme. Le quali, purtroppo, furono in gran parte evase, come si vedrà negli anni novanta. Questa raccolta include un estratto dell'influente saggio di

Mortimer J. Adler, “The Paidea Proposal” (cfr. GROSS-GROSS, 1985, pp. 188-194).

⁴⁰ Holton, uno degli estensori del rapporto, ricorda che vi erano già state raccomandazioni precise in tal senso: “Concordammo su cinque materie obbligatorie di base per i quattro anni di liceo: quattro anni di inglese, tre anni di matematica, scienza e studi sociali, un semestre di informatica. Raccomandammo due anni di lingua straniera per gli studenti che aspiravano all’università... richiedemmo standard più rigorosi e misurabili, un maggiore impegno da parte dello studente e un sua maggiore responsabilizzazione, requisiti elevati per l’ammissione all’università...” e altri suggerimenti anche pratici per snellire l’apparato. Il giorno della presentazione ufficiale alla Casa Bianca, nell’aprile del 1983, il presidente Reagan, stretto tra consigli contrastanti— quelli di Jim Baker e Mike Deaver, che appoggiavano il rapporto, e quelli di Ed Meese, il suo consigliere personale, che era fortemente contrario alla sua adozione e pubblicizzazione— disse, tra l’altro: “che era contento di aver ricevuto questo documento, infatti, continuò, il rapporto era completamente in accordo con le sue idee su come ristabilire l’eccellenza nell’educazione: e cioè, riportando Dio nelle aula, riducendo gli sgravi sul costo dell’istruzione, promuovendo il sistema dei *vouchers*, e infine — e rivolse lo sguardo verso il ministro Bell — abolendo il dipartimento della pubblica istruzione.” A titolo informativo, nel secondo dopoguerra, l’obiettivo del governo di evitare che l’università rimanesse “soltanto uno strumento per la creazione di un’élite intellettuale” e di offrire e tutelare l’istruzione di tutti i cittadini, venne ratificato con la Commission on Higher Education del presidente Truman (1947), in cui si stipulava che l’istruzione universitaria dovesse diventare “il mezzo con cui a ogni cittadino, giovane e adulto, sia reso possibile, e lo si incoraggi, di continuare la propria educazione, formale e indiretta, fino al massimo delle proprie capacità” (BOYER, 1990, p. 11).

⁴¹ Stupisce poi vedere come Harold Bloom scriva in anni già maturi una energica “difesa” del “Canone Occidentale”, tessendo le doti della scrittura “autorevole” (ma anche autoritaria) dei grandi scrittori (cfr. BLOOM, 1994). Per contrasto, si veda una posizione meno agguerrita, forse modernista (punta precipuamente sull’estetico) ma di certo tradizionale come quella di Frank Kermode, *Pleasure and Change* (2004) la quale inquadra le scelte e le connessioni dentro il canone sui principi espressi nel titolo, piacere e svolgimento, una variante dell’*utile dulcis* oraziano filtrato attraverso i neoclassicisti inglesi. Il canone, scrive Kermode, “non deve essere imposto, ma va visto come capacitante o abilitante (*empowering*)”, come ciò che ci rende capaci di vedere quando non sentire le differenze tra una telenovela e Dante. Si capirà come per questi critici-intellettuali la nozione di “cultura popolare” (o di massa) non meriti grande attenzione (cfr. sotto IV.6).

⁴² Il passo continua elencando i tipi di alleanza che si possono instaurare, come per esempio con gruppi che si battono per l’ecologia, la pace, i sindacati, il femminismo, e contro le discariche, la proliferazione del nucleare ecc.

⁴³ Sul fatto che al di là delle diverse idee sulla società e sul mondo l’insegnamento è una attività eminentemente politica insistono molti studiosi nell’antologia di STEFFE-GALE, 1995.

44 Questo fattore della *backlash* o rivalsa dei poteri dell'establishment inficia anche le dinamiche del femminismo degli anni novanta, come vedremo sotto (IV.5).

45 Alcuni anni dopo, commentando il libro di Bill Readings, Paul Delany ribadisce la medesima *impasse*: “Teoricamente, è ovvio, un’università pubblica dovrebbe distribuire i suoi fondi equamente, pagando lo stesso stipendio all’esperto su Chaucer come allo scienziato di telecomunicazioni. Ma in pratica, le università hanno incominciato a differenziare spietatamente tra le discipline in base a come esse si piazzano rispetto al mercato... e si sostiene che gli scienziati portano all’università fondi per la ricerca, mentre non è così per i chauceriani” (DELANY, 2000, p. 91).

46 È di questo periodo la pubblicazione della “risposta”, alquanto tardiva, al libro di Allan Bloom, *The Opening of the American Mind* (1996) da parte di Lawrence Levine, che esalta la gamma di opportunità create dall’istruzione universitaria americana, e che fa notare come in parte ciò sia dovuto proprio, da un lato, ai canoni che stavano cambiando, al fatto cioè che ogni generazione deve ritoccare la propria lista dei Grandi Libri; e dall’altro, al fatto che il nucleo studentesco rivela una differenziazione etnica, linguistica e di classi come non è mai accaduto nella storia. Non tutti erano così ottimisti, però.

47 Il riferimento è al crollo del settore finanziario delle Savings and Loan Associations, alla fine degli anni ottanta, che è costato all’erario oltre 400 miliardi di dollari.

48 A distanza di anni, la situazione è peggiorata. In un articolo sugli intellettuali, Carl Boggs osserva che l’epoca dei giacobini e degli intellettuali organici è ormai un ricordo, i professori vengono rimpiazzati da tecnocrati (BOGGS, 2000, p. 299), mentre altri osservatori come Russell Jacoby, Gore Vidal e Noam Chomsky riflettono sul fatto che questi nuovi “funzionari”, depoliticizzati ma “connected”, privilegiano i legami con l’economia corporativa e in un certo senso sovvertono l’università, ora da alcuni chiamata “multiversità”.

49 Fa da sfondo a quel libro di Kozol un’altra inchiesta, *The Way We Go to School* (Boston: Beacon Press, 1970), discussa con spirito radicale e stile caustico da Michael Katz in *Class, Bureaucracy, and Schools* (1971).

50 Nella sua deposizione a un sottocomitato parlamentare, che prendeva in esame se non fosse il caso che gli stanziamenti governativi andassero non alle università ma direttamente agli studenti, il rettore dell’Università del Colorado, Elizabeth Hoffman, dichiarò, forse un tantino apocalitticamente, che “ci troviamo di fronte alla possibilità che l’istruzione universitaria pubblica in Colorado stia per finire.” Nate a seguito del Morrill Act del 1862, le università pubbliche sono cresciute e si sono moltiplicate fino agli anni sessanta. Negli ultimi tempi, però, lo scenario è davvero preoccupante: secondo la CUNY Budget Office, per gli anni 1991-2002, la spesa pubblica (città e stato) per l’università è diminuita del 60%, mentre le tasse d’iscrizione (la *tuition*) sono aumentate del 110% (*The Senate Digest*, CUNY, giugno 2005).

51 Grazie al digitale, si può teoricamente diventare egittologo senza mai

viaggiare in Africa o nel Mediterraneo. O si può fare astronomia senza dover mai guardare in un telescopio! Visti gli indubbi vantaggi a livello programmatico, ci si augura tuttavia che non la pensino così nelle facoltà di chirurgia e di aeronautica.

52 Si vedano gli articoli di Eugene Scott, Stark, Ketner e Dennet. Il rettore dell'università del Kansas, Robert Hemenway, a cui fu imposta la decisione del Kansas Board of Education, spiega che questa svolta, che tra l'altro interessa altri tredici stati, è funesta per l'educazione, perché i corsi di biologia devono così essere considerati opzionali, mera "ipotesi" e dunque in nessun modo superiori o veritieri rispetto a corsi sulla Bibbia. Anche se dietro il documento originale c'erano le linee guida della National Academy of the Sciences, dell'American Association for the Advancement of Science e della National Science Teachers Association, all'ultimo momento ci furono dei rimaneggiamenti. Egli cita uno degli estensori del rapporto: "Poiché oggi la scienza è definita come empirica, e quindi induttiva, nessuno può razionalmente asserire che qualsiasi teoria scientifica sia stata certificata di essere vera" (HEMENWAY, 2000, p. 7). Ma secondo questa versione di cosa sia la scienza, la stessa teoria della gravità perde il suo statuto di verità autoevidente: infatti "[essa] è stata sottoposta a test pochissime volte, ci sono diversi lavori che dimostrano che non è vera, e non è stata (e non è) accettata da tutti gli scienziati, per es. da Einstein". Lascio al lettore le implicazioni di questa 'svolta'.

53 Questa università diventò subito un modello da imitare, e sulla sua scia— con ambizioni di arrivare a 200.000 studenti entro il 2010— ne sono sorte molte altre che s'inseriscono come servizi ausiliari. Vedi Arthur Levine: "Nei soli Stati Uniti, l'università genera oltre 225 miliardi di dollari, e questo sta allertando il settore privato sul fatto che l'istruzione postliceale costituisce potenzialmente un mercato per gli investimenti." Egli conclude un po' preoccupato: "Il grande pericolo è che l'università rischi di fare la fine delle ferrovie. Costruirono per decenni sempre maggiori e migliori ferrovie perché questo era ciò che sapevano fare. Ma con i grossi cambiamenti nei trasporti, esse furono quasi distrutte dall'arrivo degli aeroplani." L'unica via di salvezza, commenta Levine, è quella della convergenza dei saperi e delle tecniche, in parte già avviata: "Questa tendenza dovrebbe istituire una convergenza tra organizzazioni che producono sapere: editori, reti televisive, biblioteche, musei e università."

54 A questo proposito il dibattito è stato molto ampio e richiederebbe un paragrafo a parte. Si vedano nella *Chronicle of Higher Education* vari articoli: D. Trinkle (6, VIII, 2000), Perley e Tanguay (29, X, 2000), S. Crow (29, X, 2000), D. Carnevale (12, V, 2000), Altschuler e Janis (16, VI, 2000), S. Carr (9, VI, 2000) e G. Maslen (2, VI, 2000; quest'ultimo interessante perché tratta del megaindustriale Rupert Murdoch e del software speciale che fece acquistare a diciotto università, parte di una *joint-venture*).

55 In uno scritto che vuole essere un grido di battaglia, la proposta di due studiosi, Davidson e Goldberg, "A *Manifesto* for the Humanities in a Technological Age," risulta decisamente fiavole. Essa punta su generiche premesse sull'esigenza di interdisciplinarietà, eterogeneità e diversità, sul

bisogno di collaborazione tra enti e saperi diversi, ribadendo che gli umanisti hanno competenze particolari, come la prospettiva storica e la funzione critica, ma in realtà *si esortano gli umanisti ad adeguarsi ai tempi*, come il dice il proverbio: se non riesci a batterli, unisciti a loro. Mary Burgan, segretario generale della American Association of University Professors, ricorda che questa lotta triangolare tra università, stato e settore privato è un fenomeno nuovo che esige concezioni alternative e strategie di adattabilità, e lascia trapelare l'esortazione agli accademici di intervenire con proposte attuali e non con lamentele scontate.

⁵⁶ Mi limito a indicare solo alcuni autori e fascicoli, per il periodo intorno all'inizio del secolo, de *The Chronicle of Higher Education* ove questa questione venne discussa: R. O'Neill, "Free Speech in Academe: 2 Victories and a Setback" (19, V, 2000). D. Patai, "Speak Freely, Professor— Within the Speech Code" (9, VI, 2000); P. Schmidt "Supreme Court Showdown Over Student Speech" (12, XI, 2000).

⁵⁷ Si veda in merito il recentissimo libro-pamphlet di Bernstein sui pericoli di stabilire dei codici del discorso pubblico fortemente (auto)censuranti. Il fenomeno ha rilevanza per tutte le strutture e per la legalità dei gruppi minori o alternativi o comunque non dominanti.

⁵⁸ Si veda, tra i tanti, l'articolo di Jeffrey Young (2003).

⁵⁹ La base di questa prospettiva potrebbe risiedere nel ripercorrere la lotta operaia e quella delle varie minoranze politiche, le cui preoccupazioni si estendono appunto lungo l'intero arco dalla prima elementare fino alla laurea. Si veda l'appassionato articolo di James Green (2000).

⁶⁰ Per uno studio approfondito sugli sviluppi del settore scolastico dopo il 2001, si veda il recentissimo libro di G. Maione (2005), in particolare le pp. 119-159.

8. IL CONFLITTO FRA LE CIVILTÀ: *US VERSUS*

THEM

Un intrigante prospettiva su come una fascia dell'America pensava di interpretare i tempi al [crepuscolo](#) del secolo ci venne offerta da Benjamin Barber, col suo *Jihad vs McWorld* (1996), il quale divenne un punto di riferimento per alcuni anni ogni qualvolta usciva un libro sulla globalizzazione o le relazioni internazionali. Barber fece allora un consuntivo sulla situazione mondiale che non è per nulla rassicurante:

Non è passato molto tempo da quando Daniel Patrick Moynihan predisse che i prossimi cinquanta stati che si creeranno nel corso di mezzo secolo saranno emersi a seguito di conflitti etnici, o meglio detto, da guerre civili. (BARBER, 1996, p. 8)

Questo fosco ideorama viene corroborato da esempi vari, tra i quali le recenti vicissitudini delle Nazioni Unite, che si trova costretta a mantenere, con termine paradossale, “eserciti per la pace” in diciotto diversi paesi, e quelle di Amnesty International, tra le banche dati della quale si scopre che si sono registrati casi di imprigionamento “politico” ed esecuzioni capitali in oltre sessanta nazioni. Lo scenario attuale, dice Barber, è sotto ingente pressione, e può sfociare in situazioni imprevedibili, perché i veri attori “non sono nazioni ma tribù, molte delle quali si fanno la guerra a vicenda”. Infatti sembra che in qualche oscuro modo gli obiettivi di molte forze politiche globali consistano nel voler ridisegnare le *frontiere* al fine di dividere ulteriormente le comunità, per esempio l'Iraq curda, il Sudan islamico o le popolazioni serbe di alcune regioni della Serbia. Ci sono poi paesi come l'Afghanistan, per esempio, che sono stati efficacemente smembrati e suddivisi in Panthans, Hazari, Usbecki e Tajiks. “Questa ripartizione funzionale in base all'etnia si ottiene tipicamente tramite la frantumazione di stati sovrani, oppure con l'espulsione di elementi contaminanti chiaramente non desiderati, come avvenne nel caso del genocidio in Ruanda.” Il realismo politico delle descrizioni è inappuntabile. La domanda che lo

studioso si pone a questo punto è impellente: come si è arrivati a questa situazione? E quali ne possono essere le implicazioni? “Questo pandemonio è l’esito delle buone intenzioni del **multiculturalismo**?” Non si tratta per caso di una conseguenza dell’ antico impulso all’autodeterminazione? E ancora, e molto provocatoriamente, non potrebbe trattarsi di una nuova “malattia”⁶¹ che ha corrotto il **nazionalismo** integrale e dischiuso le porte a una Jihad etnica e religiosa?

A questo punto l’autore affonda nella storia per elaborare un modello interpretativo. Egli fa delle forme più militaristiche della cultura **islamica**, la Jihad, un concetto o ideologia contraddistinto da feroce dogmatismo e un particolarismo del resto non estraneo né ai cristiani né ai mussulmani, tanto conosciuto dai tedeschi quanto dagli arabi (p. 9). Dall’altra parte dello spettro, o come polo dinamico opposto, e spesso nelle stesse circostanze e usando gli stessi simboli, abbiamo il “benigno” multiculturalismo delle società del **capitalismo** avanzato, e la sua potenza iconica:

Ciò che si chiama Jihad potrebbe benissimo principiare da una ricerca di identità locale, un insieme di comuni attributi personali che consenta di tenere a distanza uniformità anestetizzanti e neutralizzanti della modernizzazione industriale e la cultura colonizzante del McWorld. (p. 9)

Ci troviamo di fronte a due megaconcetti, due *metamiti* nel linguaggio di Brzezinski, due **metanarrazioni** (non moderne) nel linguaggio di Lyotard, ossia: *McWorld* e *Jihad*, che incorporerebbero simbolicamente il capitalismo e l’islamismo. Il McWorld simboleggia la macchina del marketing euroamericano, la trebbiatrice delle differenze culturali, il compattatore dei dati storici, la vendita porta a porta di sogni chimerici e la costante emorragia di pensiero critico, l’affievolirsi di possibili visioni, di possibilità alternative all’organizzazione del mondo. Ma il mondo di McWorld, di Walt Disney e Nike e Coca-Cola è il medesimo mondo in cui vige la **democrazia** e in cui ci si autoglorifica per la varietà e intensità degli agenti sociali, per cui si valorizza la diversità, e l’imperversare del multiculturalismo ne dà conferma. E sotto questa prospettiva, la vera sfida consiste precisamente nel capire le misteriose vite del multiculturalismo. Di solito si associa il multiculturalismo al **pluralismo** e a principi democratici, ma non bisogna allo stesso tempo dimenticare che spesso ciò ha portato all’anarchia, e altre volte, negli eccessi

dell'autoaffermazione, ha condotto a pseudogiustificazioni per avviare l'eliminazione di altri gruppi minori o eccessivamente contestatari. La scena si complica ancora perché oltre a questo pericolo, permane sullo sfondo, e al giorno d'oggi molto visibilmente, la memoria del *colonialismo*, la sua storia ambivalente e contorta, e la sua tradizionale tendenza a tracciare arbitrariamente i confini su una carta geografica, spezzando i territori come se fossero meri spazi e non luoghi vivibili e vissuti. Si potrebbe dire:

Jihad è allora una rabbiosa risposta al colonialismo e all'imperialismo e ai loro figli economici, il capitalismo e la modernità. È la *differenza* impazzita, il multiculturalismo diventato cancerogeno in modo che le cellule continuano a suddividersi oltre il punto in cui la divisione ha cessato di essere utile al corpo sano. (p. 11)

Barber continua spiegando che indipendentemente dall'occasionale esempio, isterico e profondamente primitivo, della jihad reale, si sente tuttavia la quasi necessità teoretica che ci sia una Jihad, una sorta di insorgenza eretica, o un movimento controrivoluzionario deciso a combattere questo flagello, l'arrivo del commercio occidentale, con la sua imposizione di determinati modelli di organizzazione e funzionamento al resto dei paesi con cui viene a contatto.

Il libro è ricco di dettagliate analisi, con dati di prima mano e anche vignette, delle ironie della storia e dei simboli che hanno preso corpo tramite l'esperienza della macchina McDonald. Oltre a ciò Barber si sofferma sugli sviluppi nel campo dei *media*, sul rinnovato interesse intorno alla televisione (erano gli anni in cui si parlava di una possibile convergenza integrativa tra computer e televisione), sull'importanza che rivestivano fenomeni come i videogames, e i video in generale. Ed egli fa notare inoltre il fenomeno dei *buy-out* corporativi, la crescente importanza di Wall Street nella vita della gente, e infine arriva al cerchio concentrico più ampio e si domanda: che cosa sta accadendo alla nostra epoca, all'*Occidente*? E che ne sarà della democrazia?

Il panorama schizzato da Barber è ancora una volta del tutto preoccupante:

Tra i paesi che si guerreggiano, si parla di un nuovo ordine mondiale, ma lo scontro tra Jihad e McWorld fomenta un nuovo disordine in cui la democrazia verrà soffocata. (p. 219)

Ora, questa minaccia la si può percepire chiaramente quando ci si rivolge alla questione dello status e delle prospettive future della *cittadinanza*, che Barber considera il “*sine qua non* della democrazia”, e che tradizionalmente ha rappresentato un attributo fondante e legittimo di appartenenza a uno stato-nazione. Infatti, ci dice l'autore, *se lo stato è minacciato, lo è anche la cittadinanza, e lo sarà dunque anche la democrazia*. Per Barber come per tanti suoi colleghi americani, che all'epoca seguivano con interesse gli sviluppi del dopo Maastricht, la questione dello statuto e della rilevanza sociale e giuridica della cittadinanza sarebbe diventato un nodo difficile per la nascente Unione Europea, dovendo teoricamente ipotizzare forme inesistenti come la cittadinanza sovranazionale o addirittura transnazionale, mai tentate prima (pp. 228, 231). Non resta quindi che inventarsi una nuova forma di appartenenza legittima, pena l'essere dismessi, “smembrati” (dismembered, sic) da una comunità:

Il doppio attacco nei confronti della cittadinanza democratica da parte delle forze contenziose di Jihad e per la diffusione dei mercati di McWorld, alla fine mozzano le gambe alle istituzioni democratiche. (p. 219)

L'autore comprende a questo punto che la mortale dialettica tra le varie forze di Jihad e quelle altrettanto divisive e funzionalmente affamate della sfera di McWorld può generare scenari indesiderati per ciascun polo, e far spuntare opportunità per “tirannie casuali che vanno da un consumismo invisibilmente condizionante fino a una palpabile barbarie” (p. 220). Il motivo risiede forse nel fatto, dato come incontestato, che la mano invisibile del mercato è attaccata a un braccio manipolatore guidato da una testa sovrana e pronta ad abbandonarsi allo spontaneo riapparire dell'avidità e all'ambizione del potere. Ma non tutti la pensano così. Vedremo più avanti, a proposito di altri teorici della globalizzazione come Hardt e Negri, che il potere è diventato così molecolare che in un certo senso sparisce. Ma vedremo anche chi, come Pilger, sa esattamente chi siano le teste dietro il braccio che guida la mano, spesso irriconoscibile, del capitalismo consumistico e avido. E forse non sempre ce ne rendiamo conto: “In questo caso la tirannia è indiretta, spesso addirittura amichevole” (*friendly* include spesso anche il senso di ‘simpatico’). Come si vede, da qui la mappa tende a colorarsi di grigio, perché una delle istituzioni della Modernità che viene

messa sotto pressione da questa simbolica — e anzi si potrebbe dire simbiotica — dinamica polarizzante è addirittura lo *stato-nazione*. Una questione, questa, a cui si è già accennato e che rivedremo emergere nel cuore del processo di [globalizzazione](#):

In quanto infrastruttura per la democrazia, lo stato-nazione si trova così reso incapace: la doppia sfida di McWorld mondiale e Jihad regionale non risponde ai suoi interventi; e l'[ideologia](#) del *laissez-faire* che esso alimenta si trasforma in un mantra per i suoi sostenitori all'interno dei governi nazionali... [ciò] inficia qualsiasi capacità residua [che i governi] potrebbero avere per un intervento in nome del benessere pubblico. La sovranità è a tutti gli effetti al [crepuscolo](#), condannata a un mondo-ombra dai milioni di detrattori postmoderni, cioè ex-comunisti e post-industrialisti. (p. 276)

Prima di commentare la creazione di questi due poli simbolici che sembrano agire da propulsori per una vasta gamma di azioni e interazioni nelle società, ecco cosa pensa del postmoderno uno studioso distratto dalla dinamica dei massimi sistemi. Ex-comunisti e post-industrialisti? È vero che tanti sono i critici i quali, non dichiarandosi marxisti, abbracciano in ogni caso una politica culturale di sinistra e fanno i salti mortali per riadattare determinati aspetti del pensiero di Marx ai nostri tempi. E abbiamo già visto alcuni di questi critici di sinistra che hanno cercato di definire il postmoderno, come Harvey, Jameson, Aronowitz e altri. Ma dire che gli ex-comunisti sono postmoderni è una generalizzazione inaccettabile. E lo stesso dicasi per la gratuita associazione tra post-industrialisti e postmoderni, perché chi comprende e assimila la nozione che negli ultimi trentaquaranta anni siamo entrati in una fase che si può dire post-industriale (società dei servizi, telecomunicazioni, elettronica, dispersione del lavoro ecc.), non è automaticamente un sostenitore di un'[estetica](#) o di un atteggiamento postmoderno, tutt'altro. Basti pensare a quella nuova fascia di colletti bianchi creatasi dall'epoca di Reagan e Thatcher in poi, il *middle-management* necessario per gestire l'esplosione delle grandi corporazioni. Questi in genere rappresentano l'anti-postmoderno perché sociologicamente ed economicamente si adeguano al "carrozzone". Ma forse c'è un sottinteso, nell'osservazione di Barber, e potrebbe trattarsi di Daniel Bell e della sua posizione sull'avvento della società post-industriale, che abbiamo già visto teorizzata da molti, e rivedremo in maggior dettaglio più avanti.

In ogni caso, si vuole mostrare che in base a quanto abbiamo letto finora, Barber su questo punto esagera un po', ritenendo forse che una grossa componente della società degli anni ottanta e novanta non si fosse resa conto dell'arrivo dei grossi conglomerati internazionali, e della radicalizzazione e presenza nei media di un pensiero che possiamo chiamare, meno metaforicamente, fondamentalista. E quel che preoccupa è che esiste nelle maggiori religioni monoteiste nell'occidente e di cui in verità pochi ne avevano previsto la rapida crescita (vedi sopra, III.4).

Sensibili ai codici e ai possibili valori di rimando del segno, non può inoltre sfuggire il fatto che come targhetta identificatoria di uno dei poli della maggior dinamica del nuovo secolo egli avesse scelto "Jihad". Dunque abbiamo a che fare con una parola, nome proprio di una attività che funge da metafora per indicare un campo anche amorfo di associazioni e interpretazioni (forse anche prefabbricate), ma il cui referente concreto nel mondo reale è la lotta armata di uno o diversi gruppi di terroristi. E visto che l'istruzione media del cittadino non è molto elevata (vedi sopra capitolo sulle università, III.7), si intuisce come la scelta lessicale stessa tradisca una doppiezza di fondo forse anche oculata.⁶² Avrebbe potuto benissimo dire McWorld vs Guerra Santa. Ma questo varrebbe a dire o ammettere tacitamente che lo scontro tra le [civiltà](#) è forse anzitutto una profonda contesa tra conflitti secolari all'interno del mondo delle multinazionali euroamericane. O forse anche McWorld vs Blitzkrieg! No, perché come dicono anche Fukuyama e implicitamente Huntington, le guerre le facciamo ai popoli di un altro colore, finché non si convincono a fare le cose come le facciamo noi. Oppure Mc World vs Yellow Fear! E perché no? Già da qualche tempo gli esperti di globalizzazione e politica internazionale additano la Cina come il nuovo gigante economico e "key player" nei rapporti tra paesi-impero.

Ma, per concludere con Barber, l'agognata società civile globale è davvero nel lontanissimo futuro: essa fu difficile da conseguire entro un singolo stato-nazione, figuriamoci a livello mondiale. Qui, come Ralston Saul, l'autore rende noto il suo credo personale, il suo *ethos* riguardo a come questa difficile via potrebbe un giorno far da contrappeso al mondo e alla dinamica

di McWorld, e far sì che lo scambio e l'interazione tra membri della società non si basi esclusivamente sugli interessi privati ma sul benessere collettivo. Tuttavia, ripete l'autore, la strada intrapresa attualmente indica che purtroppo le decisioni saranno basate su grafici, statistiche e modelli digitali, non su discussioni pubbliche. Egli ci riporta all'anno 1993 quando l'*Economist*, autorevole avanguardia pro-capitalistica su questioni di economia politica mondiale, stabilì che stava avvenendo una svolta, che il **capitalismo** si muoveva verso l'internazionalizzazione del lavoro, delle manifatture e dei servizi. È ormai una battuta ricorrente che se da New York si telefona all'ufficio di una compagnia d'assicurazioni, la cui sede legale potrebbe trovarsi anche a due isolati di distanza, per un chiarimento su una polizza, risponde un impiegato che lavora a Delhi. Ma di fatto, come abbiamo osservato in altre parti di questa panoramica, ci si riferisce ormai alla gente come "clients out there", clienti da qualche, forse qualunque, parte, mai come *cittadini*. In aggiunta, questo capitalismo avanzato ha creato una società ossessionata "dall'efficienza degli affari" incapace di garantire il lavoro a tutti, anzi, ormai portato a snellire, sfoltire e insomma a licenziare su grande scala (p. 28). È una società, quella occidentale e quella americana in particolare, in cui la forza motrice sono i rapporti trimestrali degli investitori (ricordiamo che stiamo parlando della fine degli anni novanta, quando si percepiva un'aria di crescita dei mercati azionari, anche grazie a Internet), ma che allo stesso tempo deve fare i conti con il lavoro non garantito, con il fatto che tutti i rapporti di potere sono temporanei, interconnessi e contingenti (p. 27). È una società, continua la litania, in cui economisti di prestigio e politici ci vogliono convincere che non si deve intralciare il cammino al mercato con regolamenti statali, norme di legge e codici urbani. Una società, si può dire, madida di **tecnologia**: "La **scienza** e la tecnologia, come Prometeo, non possono essere circoscritti né da frontiere, né da sovranità nazionali" (p. 39)⁶³. Una società, per finire, dove ciò che è nazionale e ciò che non lo è, si trovano in un mondo opaco che non ammette ricognizione identitaria, mentre ci appressiamo a un'"ineluttabile interdipendenza" e in cui, nefasta conseguenza, il Terzo Mondo si trasforma in Mondo Terminale (p. 34), in breve, in una società dove anche filosoficamente l'individuo è ridotto a "una prospettiva unidimensionale di efficienza capitalistica" (p.

31).

Ecco, siamo anche qui in un clima da [crepuscolo](#), da trasformazione in atto declinante e irreversibile. Le fievoli invocazioni sull'esigenza di instaurare nuovi rapporti tra governo e settore privato si traducono in una sorta di fiducia che in fondo sono i rapporti umani quelli che contano, e che questi rapporti sono fondati su un'etica della responsabilità e del *fair-play* la quale, ahinoi!, non può sussistere, perché sul piano del lavoro si sono create conflittualità molecolari, secondo cui si deve competere, correre, vincere, guadagnare a ritmi spaventosi. Rievocando il monito del maggiore filosofo americano del ventesimo secolo, l'autore esprime in conclusione il suo credo etico: "Quando John Dewey ha chiamato la [democrazia](#) un modo di vivere— è l'idea medesima di vivere nella comunità, insisteva — anziché un modo di governare, egli richiamava l'attenzione sulla sua priorità come maniera associativa di vivere in una società civile."

Con questa esortazione a rinverdire i nostri canoni etici personali per una società meno dilaniata da queste forti concentrazioni di forze e di interessi, ci avviciniamo brevemente a un altro profeta "of gloom and doom", delle tenebre e della distruzione. Con un'analisi che ha molte analogie con quella di Barber, ma anche un vistoso rovesciamento, e con un tono forse più preoccupato e perentorio a un tempo, Samuel Huntington tirò fuori la tesi che il conflitto nel XXI secolo non sarà tra le forze simboleggiate da McWorld da una parte, e l'estremismo guerresco di alcuni fondamentalismi dall'altra, ma addirittura tra intere civiltà, e il cui denominatore comune si può riassumere nella frase di Kishore Mahbubani, "the West and the Rest", l'[occidente](#) e, si intenda in senso anche antagonistico, il resto del mondo (HUNTINGTON, 1993, p. 41). Huntington sposta il baricentro della dinamica conflittuale mondiale:

La mia ipotesi è che la fonte di conflitto in questo nuovo mondo non sarà primariamente ideologica o primariamente economica. Le grandi divisioni nell'umanità e le fonti di conflitto saranno culturali. Gli stati-nazione resteranno gli attori più forti negli affari mondiali, ma i conflitti principali della [politica](#) globale occorreranno tra nazioni e gruppi di diverse civiltà. Lo scontro tra civiltà dominerà la politica mondiale. (p. 22)

Come si vede, Huntington respinge la tesi, sostenuta da molti,

come abbiamo visto,⁶⁴ che lo stato-nazione si stia sgretolando e stia perdendo di relativa efficacia, e sostiene al contrario non solo che esso mantiene il proprio ruolo portante nelle dinamiche della modernità, all'interno di quella che Wallerstein chiamerà il World-System, ma anche che in futuro ci saranno delle lotte tra culture diverse che vedranno raggrupparsi o condividere linee di battaglia nazioni con un retaggio culturale simile. Vediamo rapidamente le ragioni per questa svolta epocale. Huntington ci ricorda che dalla pace di Westfalia (1648) fino a recente data ci sono state sì guerre che hanno coinvolto diversi elementi—riconducibili diacronicamente a tre fasi: guerre tra principi, tra stati-nazione e tra ideologie—, ma bisogna ricordare che queste ebbero luogo all'*interno* della civiltà occidentale. Se per esempio si considerasse l'Unione Europea come una civiltà circoscritta rispetto al resto del mondo, allora le due guerre mondiali si potrebbero chiamare “guerre civili” (William Lind menzionato da Huntington). Secondo Huntington, con la fine della guerra fredda

la politica internazionale esce dalla sua fase occidentale, e il suo centro diventa l'interazione tra civiltà occidentali e non occidentali, e tra sole civiltà non-occidentali. Nella politica delle civiltà i popoli e i governi di civiltà non occidentali non saranno più il fine della storia, già obiettivi del [colonialismo](#) occidentale, ma si uniranno all'occidente come forze e attori della storia. (p. 23)

Perché questo scenario avveniristico? Le ragioni sono molteplici, e si possono riassumere in queste voci, che tra l'altro trovano legittimazione teoretica in campi diversi:

1. *La differenze tra civiltà sono sempre esistite*, si fondano su particolari comportamenti e maniere sociali di rapportarsi a lingua, tradizioni, memoria storica e [religione](#). Questo genera conflitti. Storicamente, differenze profonde tra civiltà hanno causato i maggiori conflitti violenti.

2. *Il mondo si sta rimpicciolendo*, e l'intensificarsi di interazioni tra le genti porta automaticamente a riconoscere le proprie differenze. In ciò si ritrova il dilemma delle cittadinanze e personalità multiple, e la consapevolezza di appartenere a un dato gruppo come automatismo di difesa.

3. *Rilancio delle religioni*. La modernizzazione ha indebolito le

identità nazionali e allontanato le persone dalle tradizioni locali. Il vuoto viene colmato dalle religioni, in cui s'inseriscono vari tipi di fondamentalismo. Questa desecolarizzazione trascende i confini nazionali.

4. *Resistenza etnocentrica.* L'occidente entra sempre più in rapporto con un mondo che negli ultimi tempi ha scelto di non essere influenzato dall'occidentalizzazione. Si parla di una asiaticizzazione del Giappone, di un ritorno dell'induismo in India, della re-islamizzazione del medio oriente, e insomma si capta una diffidenza verso i modelli europei che, tra comunismo e totalitarismo, sono falliti.

5. *La cultura prima di tutto!* Le caratteristiche culturali (potremmo aggiungere: identitarie) e le differenze mutano molto più lentamente di qualsiasi assetto politico o economico. Qui troviamo un assioma antropologico:

Nei conflitti ideologici e di classe, la domanda fondamentale era: "Da che parte stai?" e la gente doveva scegliere, e ha scelto e ha cambiato parte. Nei conflitti tra civiltà la domanda è: "Cosa sei?" Ma questo è un dato che non può cambiare. E come sappiamo, dalla Bosnia al Caucaso al Sudan, la risposta sbagliata ti garantisce una pallottola in testa. (p. 26)⁶⁵

6. *Il regionalismo economico è in crescita.* Per un verso, il regionalismo economico alimenta la consapevolezza di appartenere a una data civiltà, e per un altro ciò aumenta le possibilità di successo di mercati regionali perché il background culturale è comune.

La teoria di Huntington venne attaccata da vari fronti, perché in generale la si ritenne riduttiva e semplicistica. Alcune idee come quella di (ri)stabilire i confini di civiltà tra Europa e Medio Oriente secondo l'amorfa frontiera degli imperi religiosi del Cinquecento suona anacronistica, simile o parallela alla retorica dei propugnatori dell'idea di Europa che stavano dietro il progetto di Maastricht (ma retoricamente e strutturalmente ricalcante anche la retorica del nazionalismo del primo Ottocento).⁶⁶ Inoltre Huntington non dà sufficiente rilievo al ruolo dei media, e alla nuova o diversa memoria storica che si sta creando in occidente, la quale non sappiamo bene quali nozioni di identificazione assumerà. In aggiunta, egli tenta uno schema

analitico approssimativo e non si dilunga sul senso e la semantica storica delle parole *cultura* e *civiltà*, parole-chiave che andrebbero sottoposte a una disamina circa il modo in cui il loro significato si è modificato nei secoli. A rigor di logica, quando Colombo approdò a San Salvador, le popolazioni indigene, i Taino, rivelarono di possedere una loro cultura specifica, ma non si può dire che avessero una civiltà. Quando nel 1519 Hernan Cortéz arriva a Città del Messico/Tenochtilán egli si incontra/scontra con una civiltà, gli Aztechi. Il crescente numero di studi sul ruolo e l'importanza teorica delle *città* nello studio storico della società, non è tenuto in debito conto da Huntington.⁶⁷ Aprendo una veloce parentesi, ricordiamo che lo storico William McNeill scrisse che la polietnicità nella storia del mondo è stata la regola, non l'eccezione.⁶⁸ Parlando a un pubblico canadese in merito all'impatto delle immigrazioni, McNeill dice:

La mia tesi fondamentale è che l'esperienza pubblica canadese della polietnicità da un lato e l'ambivalenza verso un vicino più ricco e potente dall'altro lato, è condivisa con la maggior parte del mondo in tutta la storia documentata. *La marginalità e il pluralismo sono la norma dell'esistenza civilizzata.* I centri metropolitani erano e sono eccezionali, pur aggiudicandosi più della loro quota nelle statistiche relative alla sopravvivenza. L'unità etnica e politica, persino tra i barbari, era spesso illusoria e sempre fragile perché le conquiste militari e altri tipi di contatto avevano come risultato costante la commistione fra una popolazione e altre. (MCNEILL, 1985, pp. 14-15, corsivo mio)

Il punto di McNeill, che ci tornerà utile quando riprenderemo il discorso sul nazionalismo, è che all'origine dello stato-nazione vi sia il paradigma della città-stato, nella quale storicamente è stato possibile— numericamente, economicamente, nella pratica— avere un gruppo piuttosto omogeneo di persone che condividevano diritti, privilegi e identità culturali della *polis*. Ma le nazioni moderne non hanno niente a che fare con le città-stato. I romani, per controllare un vasto impero in espansione, svilupparono il concetto di *cittadinanza* (per alcune classi soltanto, certo), consentirono la libertà di religione (sempre fino a che non minacciasse lo stato) e chiesero adesione alle loro istituzioni, ma le libertà individuali di parola, credo e di movimento, furono lasciate intatte; *il pluralismo e il multiculturalismo non sono una nostra invenzione recente.*⁶⁹ È soltanto dalla nascita del nazionalismo che si è pervenuti a una

necessità identitaria in cui ricompaiono, risemantizzate a scopi ideologici, le parole cultura e civiltà. L'identità con lo stato-nazione è dunque fondata, retoricamente, sopra l'identità con la propria città-stato della Grecia antica, e che si ripete in forme alterate con i comuni italiani del Trecento. Ma chiaramente non ci sono le stesse basi materiali e logistiche per credere che il concetto di identità nazionale abbia qualcosa di intrinseco o veramente "comunitario". L'esaltata civiltà della *polis* greca si fondava su un aggregato reale da 5 a 10mila persone, con *quella* economia, con *quella* tecnologia. E, vista l'importanza delle religioni, con *quelle* religioni, ossia in epoca di politeismo. È pur vero che le identità culturali cambiano lentamente, e sopportano ribaltamenti economici e politici senza estinguersi. Ma le civiltà, per essere pianificate, costruite, sviluppate, nell'essere cioè il frutto di una riflessione e una volontà,⁷⁰ nell'essere possibili solo quando si dà l'astrazione necessaria per creare istituzioni sociali, quali le valute, la legge, la scrittura, i governi, sono anche stranamente meno resistenti a imprevedibili svolte politiche ed economiche. Mettiamo da parte fattori come disastri naturali ed eruzioni vulcaniche o casi di siccità e inondazioni. Il concetto di cultura è molto sfumato e ampio, quello di civiltà ristretto. Ma se al concetto di civiltà aggiungiamo come sua caratteristica quella di espandersi, non dico in questo contesto "colonizzare", tra i popoli e i territori circostanti, allora abbiamo a che fare con un nuovo raggio semantico della parola. Civiltà non solo ha praticamente perso il suo senso di appartenenza a una *cives*, ma deve ora includere come sua caratteristica quella di essere fondamentalmente tecnologizzata. È inconcepibile, all'inizio del XXI secolo, pensare a un gruppo o **nazione** detta "civile", e immaginarsi che questa non abbia nessuna delle risorse tecnologiche degli ultimi quattro secoli. In questo senso civiltà non solo diventa una categoria che abbraccia tutta l'Europa e l'America, ma coinvolge il mondo intero.

Il conflitto delle civiltà, allora, diventa asimmetrico, perché al di là del loro rifugiarsi in valori identitari comuni, beninteso più ampi di quelli che nei secoli passati servivano all'idea di nazione, questi stessi gruppi non possono esimersi dall'avere a che fare con le forze e la massiccia presenza tecnologica dell'**occidente**. In ogni caso, questa visione incerta sulle sorti dell'intero occidente ha una larga eco perché facile da assimilare e funzionale a una

ideologia che vede nel *conflitto perpetuo* il campo appropriato per affari e giochi di potere, come indirettamente diranno anche Negri e Hardt. Si potrebbe azzardare anche l'ipotesi che tra Barber e Huntington si stia spianando il terreno per la politica aggressiva e antislamica di Bush e Cheney. È il tipo di discorso, quella di Huntington, che facilmente vede repubblicani e democratici e liberali dalla stessa parte per quanto riguarda le buone intenzioni, ma che non affronta questioni complesse sulle dinamiche dei capitali, su determinazioni geopolitiche, e sulla consapevolezza diffusa che i conflitti, le guerre, saranno di carattere economico, e che la cultura giocherà il suo ruolo come sempre. Si potrebbe anche scorgere un lato "ottimistico" in questa disamina. Per esempio il fatto che, in ogni caso, saremo "noi" occidentali— e americani in particolare— a determinare cosa faranno "loro".

Concludiamo con un esempio del tipo di rapporto che si sta creando, e di come, con buona pace di Huntington e del suo successo editoriale, *il conflitto futuro non sarà tra civiltà, ma tra potere economico e sfruttamento*. Alla fine degli anni novanta si parlava del problema dell'occupazione in India. In quasi 500mila villaggi le persone erano senza lavoro o lavoravano pochissimo, ed erano comunque considerate "improduttive" per l'**economia** nazionale. Scrive A. Roy che quando l'amministratore delegato della General Electric, Jack Welch, parlò alla tv in India, dopo aver "sentitamente" pregato i telespettatori affinché "il governo indiano decida di migliorare le infrastrutture", aggiunse: "non fatelo per la General Electric, fatelo per voi stessi". Al che Roy commenta: "egli continuò dicendo che privatizzare il settore elettrico era l'unico modo per portare il miliardo di persone dell'India dentro la rete digitale: 'voi potete parlare di informazione e capitale intellettuale, ma senza l'energia per farla funzionare, sarete tagliati fuori dalla prossima rivoluzione'." Naturalmente, quello che voleva dire era: "siete un mercato di un miliardo di clienti. Se non comprate le nostre macchine, sarete tagliati fuori dalla prossima rivoluzione." Al che Roy aggiunge, indignata:

Qualcuno per cortesia dica a Jack Welch che del suo miliardo di 'clienti' trecento milioni sono analfabeti e vivono con meno di un pasto al giorno e duecento milioni non dispongono di acqua potabile. L'essere catapultati nel framework digitale non è per loro, veramente, la cosa più importante. (ROY,

Come si vede, un ideorama della situazione mondiale alla fine del ventesimo secolo trova una parte della cultura americana praticamente predisposta ad accettare l'idea che una lotta tra civiltà, anche se così blandamente definita, è concepibile, e che alla fine "noi" siamo fatti così, e siamo i migliori. Se questa posizione teorica e storiografica insieme diventa un luogo comune, una *mentalité*, vuol dire che si sta creando la base per una massa oceanica di "noi" pronti *contro* un amorfo e altrettanto oceanico "loro". Con una oculata manipolazione dei media, la [religione](#) è sì ritornata a costituire un collante per la "civiltà" americana, come abbiamo visto, tuttavia i presupposti per l'antagonismo da guerre bibliche, che sono già seminati, dovrebbero dare a pensare.

In vista di un ipotetico scontro, meglio passare all'attacco prima. Molto prima. Infatti bisogna fare un ultimo resoconto di cosa sta avvenendo nel mondo alla fine del millennio, e vedere se alcuni cambiamenti di grande portata non si siano originati decenni or sono, pressappoco negli stessi anni che vanno sotto il nome di postmoderno. La quasi spropositata presenza degli Stati Uniti sullo scenario mondiale negli ultimi dieci anni deve dirci qualcosa sullo statuto della nostra epoca, perché gli Stati Uniti come stato-nazione nascono da un sogno dell'illuminismo, e se questo 'esperimento' finisce col derogare alle sue origini e ai suoi medesimi precetti, non si dovrà dire che il postmoderno incorpora e attesta i segni e i simboli della transizione paradigmatica, della *vera* fine della modernità che in essa ancora sussisteva? È, come vedremo in conclusione, l'avvento della [distorsione](#) orwelliana.

⁶¹ Questa espressione fa venire in mente la citazione di A. Glucksmann, da noi riportata nel Prologo, in cui ci si richiama a Erodoto e alla condizione della peste.

⁶² Purtroppo capita spesso che l'estensore di un testo che si limita a descrivere una situazione sociale o storica venga metonimicamente considerato un sostenitore delle tesi presentate. *Locus classicus* è Machiavelli, ma è capitato anche a Hardt e Negri, come vedremo.

⁶³ Contrasta con l'idea di Prometeo che abbiamo visto in Hassan, sopra, II.1.7.

⁶⁴ Vedremo più avanti, nel capitolo sulla globalizzazione, altre affermazioni sull'indebolimento strutturale del potere dello stato-nazione.

⁶⁵ Nello stesso passo, si nota che l'etnicità discrimina meno della religione:

“Una persona può essere per metà francese e per metà araba, e anche essere contemporaneamente cittadino di due paesi. Ma è più difficile essere per metà cattolico e per metà musulmano” (*ibid.*)

⁶⁶ Vedi sotto, capitolo sulla globalizzazione, alla voce Nazionalismo, IV.8.2. Mi sia consentito rimandare al mio scritto su “Il problema dell’identità nella formazione dell’Europa” in SINIPOLI, 2003, pp. 17-60, parte di un lavoro in corso. In generale, benché ci siano stati studiosi che hanno fatto risalire la creazione, o l’idea, di Europa addirittura a Erodoto, o anche a Carlo Magno o a Machiavelli, si può affermare che un’autoconsapevole identità europea si consolida nel Settecento. Vedi anche Kastoryano, Hay, Mendras e Dainotto.

⁶⁷ Si veda su questo i lavori di Saskia Sassen, tra i quali “Cities in the global economy” in BROWNING-HALCLI-WEBSTER, 2000, pp. 267-280.

⁶⁸ Cfr. William McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History* (1985). Vedi anche il mio scritto “Migration, History and Existence” (2004b).

⁶⁹ Inoltre, ed è un’osservazione chiave da tenere a mente, le principali caratteristiche sociali che si sono sviluppate e che rappresentano l’Europa moderna— secondo Mendras libertà di contestare il legislatore, valori cristiani, capitalismo, individualismo— erano sconosciute nell’antica Grecia e ai tempi di Roma.

⁷⁰ E magari anche di un atto di violenza fondativo, come nella tradizione ebraico-cristiana (Caino e Abele) o in quella greco-romana (Romolo e Remo, l’avvento della tragedia greca, connessa alla fondazione della polis, e che ricaccia nel pre-moderno la mitologie e l’epica).

9. 2002: LA NUOVA OLIGARCHIA

Concludiamo questo panorama generale dell’America negli anni novanta— che ci ha fornito, si spera, un contesto culturale mutevole, polisemico e con forti contrasti e contraddizioni— in maniera appropriata con una valutazione effettuata subito dopo l’11 settembre 2001. Incominceremo a vedere come alcuni osservatori avevano del tutto sbagliato l’analisi, mentre altri avevano indovinato dove si stava andando a parare. E terminiamo, proprio come abbiamo cominciato questa sezione, con un critico di un realismo spietato. Contro i teorici astuti del potere decentrato, invisibile, simultaneo, John Pilger in *The New Rulers of the World* (2002) presenta una serie di situazioni e di fatti in certo senso di pubblico dominio (ma forse non troppo) e comunque importanti perché coinvolgono politici, militari, e miliardari, e dei quali Pilger ci fornisce cariche, indirizzi, e stato civile. Contro i Baudrillard e i Toni Negri, per Pilger il potere è visibile, eccome!, ed egli ce lo presenta come concreto, indisputabile, inesorabile. Vediamo un esempio che getta le basi per comprendere determinati atteggiamenti riscontrabili negli anni novanta e nel nuovo millennio. Un capitolo veemente in questa raccolta affronta la “Lotta per l’Indonesia”, nel momento in cui, alla fine degli anni sessanta, [Sukarno](#) fu rovesciato e [Suharto](#) si insediò al potere, grazie all’intervento non trasparente degli Stati Uniti. Suharto prende il potere con la promessa che avrebbe abbracciato il mondo capitalista. Egli scrive:

Sotto Sukarno l’Indonesia aveva avuto pochi debiti; aveva espulso la World Bank, limitato il potere delle compagnie petrolifere e detto pubblicamente agli Americani di ‘andare all’inferno’ con i loro prestiti. Ora [si riferisce al 1967] arrivano grandi prestiti, soprattutto dalla World Bank, che ha avuto il compito di istruire l’‘allievo modello’ per conto dei padrini dell’IGGI. ‘L’Indonesia’, ha detto un funzionario della banca, ‘è la migliore cosa che sia accaduta allo zio Sam dalla seconda guerra mondiale. (PILGER, 2002, p. 40)

Se in precedenza qualcuno aveva dei dubbi riguardo alla capacità da parte di qualsivoglia agente di controllare gli aspetti

dinamici del **capitalismo** di mercato, e sull'estensione del raggio d'influenza di una **democrazia** detta, a parole, "democratica", Pilger qui offre ampie prove che in effetti qualcuno, qualche gruppo di potere, ha effettivamente, concretamente deciso di tentare l'esperimento di una totale dominazione del mondo. Come abbiamo visto già menzionato sopra da parte di diversissimi osservatori, dopo aver provato una combinazione di spinta economica, egemonia culturale, e supremazia militare, con la caduta dell'impero sovietico, per gli Stati Uniti, è *diventato necessario trovarsi un nuovo nemico*:

La caccia ai criminali dell'11 settembre non è sufficiente. Il 'terrorismo' richiede una guerra interminabile. Alla fine si è trovata una nuova forma di 'paura dei rossi' (*red scare*), la quale giustifica la follia e la paranoia di una guerra permanente, e la costruzione della più grande macchina militare mai esistita: il 'National Defense Missile Programme'. Questo, secondo il Comando degli Stati Uniti, garantirà il predominio totale sul mondo intero. (p. 10)

Pilger aggiunge che la nozione di dominio si applica ad altre aree, "in modo evidente il controllo della vita economica, la composizione, o 'l'impianto interno', dei governi stranieri e la ridefinizione del dissenso come una 'questione di sicurezza internazionale'". Il noto giornalista sembra irritato al pensiero che qualcuno altolocato potrebbe oggi eseguire, razionalmente e attraverso le interdipendenze amministrative, manovre politico-economiche nelle quali, alla fine, il destino dell'umanità attualmente esistente non è l'argomento più importante. Egli è severo anche contro la tendenza a introdurre più mezzi di sorveglianza, e la dubbia campagna informazionale volta a rendere la gente ansiosa che qualcosa (naturalmente segreta) è in atto e che dovrebbero stare in guardia. "Negli Stati Uniti, gli accademico-populisti una volta ancora dispensano una concezione del mondo da *Reader's Digest*, così come fa Samuel Huntington in *Clash of Civilizations* e, più recentemente, Victor Davis Hanson in *Why the West Has Won*, con il suo moralistico appello a un 'militarismo civico'" (p. 11). Non ci sono dubbi sulla posizione che Pilger assume dal punto di vista etico. Con uno stile antitetico alla prosa smorta e anestetizzata di accademici e diplomatici, Pilger scaglia dardi, il suo linguaggio è diretto, preciso, efficace, e i suoi argomenti una sconvolgente introduzione al XXI secolo:

‘Economia globale’ è una locuzione aggettivale alla Orwell. Sulla superficie ci sono un istantaneo immanente mercato finanziario, cellulari, McDonald’s, Starbucks, vacanze prenotate su internet. Sotto quest’apparenza c’è la [globalizzazione](#) della povertà, un mondo in cui la maggior parte degli esseri umani non hanno mai fatto una telefonata e vivono con meno di due dollari al giorno, un mondo in cui seimila bambini muoiono ogni giorno di diarrea perché la maggior parte di loro non ha accesso ad acqua pulita. (p. 2)

Secondo il punto di vista di Pilger, corroborato da molti esperti di politiche della globalizzazione, e contro la facile ironia nei confronti delle teorie della cospirazione prese sul serio, esiste un ‘sistema sofisticato di saccheggio’ che ha coinvolto ‘più di novanta paesi’ in programmi di ‘adattamento strutturale’ dagli anni ottanta, aggravando la divisione tra ricchi e poveri come non era mai accaduto prima.⁷¹ Pilger sostiene che tra il dominio ‘a quattro’ della World Trade Organization (Stati Uniti, Europa, Canada e Giappone) e il triumvirato di Washington (la World Bank, l’IMF e lo US Treasury), che insieme controllano ogni aspetto della nostra vita, il resto del mondo è gravato da un irreparabile debito “che costringe i paesi più poveri a pagare 100 milioni di dollari ai creditori occidentali ogni giorno!” (pp. 110-11).⁷²

Dunque, più non mi dilungo, ch’il parlarne a me e a noi travaglio all’animo introduce. Se questa è l’epoca postmoderna, che ben venga la sua fine. Il fatto è che le cose sono ancora più complesse di come le descrive, sia pure con onesto e sferzante realismo, il nostro giornalista *engagé*.

⁷¹ Si veda Williams Rivers Pitt, “Blood Money” in *Truth Out*, 27 febbraio 2003.

⁷² Si paragoni FISH, 2003: “Dieci anni fa l’economista J.W. Smith ci ha avvertiti: Le dimensioni del debito-trappola si possono controllare fintanto che sono indicizzate a tutto il surplus di una società, ma se eccede questo limite, la magia dell’interesse composto le rende insostenibili. Il Terzo mondo ha un debito che, con crescita al tasso del 20% all’anno tra il 1973 e il 1993, da 100 miliardi è arrivato a 1.500 miliardi di dollari [solo 400 miliardi furono presi in prestito].”

Parte IV
Cartografie del crepuscolo

Versioni regionali

1. INTRODUZIONE

Se c'è un aspetto del **postmodernismo** su cui tutti sembrano d'accordo è che il concetto segnala subito la compresenza di termini che contraddistinguono la sua manifesta *interdisciplinarietà*, tratto che emerge anche come oggetto di contesa nelle medesime teorie degli autori che prenderemo in esame. Ma con ciò dobbiamo confrontarci con spiegazioni e illustrazioni le quali fanno uso di termini o, meglio, parole-concetto, che ricoprono distinti campi semantici, spesso in contraddizione da campo a campo. Per esempio **soggetto** e **soggettività** hanno un senso e una dinamica esplicativa negli studi sul femminismo che non sono affatto omologabili all'uso che se ne fa tra i Continental Philosophers. Il postmodernismo in **architettura** è altra cosa del postmodernismo in letteratura.¹ Inoltre, spesso la terminologia di un campo viene utilizzata come figura critica nella spiegazione di fenomeni che per forza di cose sono visti dall'esterno del loro tradizionale spazio istituzionale. Da qui il fastidio degli esperti nei vari campi che non tollerano che si guardi e si valuti la loro scienza con lessici e metodi di saperi di tutt'altra provenienza e con caratteristiche proprie. Fortunatamente incontreremo delle circostanze interpretative e delle concezioni sintetiche che sono nate proprio sulle macerie del collasso di teorie e sistemi rigidi ed esclusivisti. Ma le cose si complicano ancora quando a una analisi del moderno si fa corrispondere una descrizione del postmoderno come suo effetto o risultato, ponendoli in rapporto di prima e dopo, causa e (non)effetto, sottolineandone o la "rottura" o la "continuità" con l'epoca precedente, mentre in altri settori ancora scopriamo che il rapporto moderno-postmoderno non consiste in una periodizzazione storiografica lineare, sul modello delle antologie di scuola, per cui al Romanticismo segue il Simbolismo, poi il Modernismo/Avanguardia, e negli ultimi quaranta anni il Postsimbolismo. Piuttosto, una gran parte dei critici che esamineremo non entrano nel dibattito sulla comprensione del postmoderno senza aver prima ristabilito quali fossero— se

esistevano— le concezioni critiche sul moderno, e la maniera in cui i soggetti, le persone, i pensatori si collocano all'interno di esso. E infine un certo numero di teorici ha approfittato del dibattito degli ultimi decenni proprio per rilanciarsi nel passato (ormai non tanto cronologicamente inteso) e ridisegnare la mappa dello status della **cultura** all'inizio del duemila. Per concludere questo cappello introduttivo, allora, faremo un viaggio in nove diversi campi — alcuni esplorati più dettagliatamente di altri, poiché a un tratto sorse il problema della lunghezza del libro — e cercheremo di raccogliere non solo le definizioni generali dei concetti di moderno e postmoderno, e quelli paralleli di modernismo e postmodernismo, ma anche le parole-chiave che vengono maggiormente dibattute, i concetti che emergono come soggetto e oggetto di contesa e di ridefinizione, e che ci consentiranno, nella Conclusione, di stendere una mappa generale, non sappiamo quanto definitiva ma si spera quantomeno utile.

¹ Si veda Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern* (1995, pp. 3-5).

2: SCIENZE SOCIALI E POLITICA

Nelle scienze sociali fino agli anni ottanta il termine postmoderno non compare (o non è preso sul serio).² Ma negli anni novanta il dibattito sul postmoderno e le sue implicazioni si allarga, specialmente per quel che riguarda lo stato o meglio *statuto* della modernità— già conteso *all'interno* delle specifiche discipline per quanto riguarda qualsiasi ripensamento dei canoni, dei miti o metamiti del pubblico attuale, e dei fattori principali nella storia di determinati gruppi, come le nazioni, o classi sociali particolari. I teorici del postmoderno in area sociologica e politica devono essere letti insieme perché nei loro scritti non si distingue, e sarebbe da retro positivista distinguere, tra studi sulla politica e studi sulla società. Forse il campo che abbraccia tutti e due è l'*economia* politica. L'umore sullo sfondo sembra indicare la seguente tendenza chiasmica: politicizzare la scienza della società, cioè la sociologia, la storia e l'antropologia culturale, e attaccare le istituzioni, diciamo così, "tradizionali" per i loro presupposti di ordine o equilibrio o prevedibilità; e, nel contempo, cercare di analizzare la politica con teorie e metodi che si ispirano a nuove scienze (geologia, genetica, bioetica) o alle frontiere della scienza (teoria del caos, teorie delle catastrofi, teoria delle stringhe) o addirittura tramite una concezione che sussume la storia della stessa scienza e della disciplina in questione, come il discorso economico— per esempio, l'archeologia di Foucault o il decostruttivismo di Derrida. Vediamo alcuni esempi.

In un breve articolo pubblicato nel 1991, il sociologo Scott Lash fa un breve elenco dei termini di contesa tra *moderno* e postmoderno, mentre dà voce alla sua versione del senso che essi dovrebbero assumere:

È probabile che la maggior parte degli studiosi oggi a) definisca il postmoderno in termini di anti-umanismo, b) sostenga che esso è antistorico, c) lo consideri come una (spesso inaccessibile) avanguardia, e d) reami che esso è autoreferenziale. La mia posizione è che sia proprio il *modernismo*— un fenomeno non recente, che risale alla fine del diciannovesimo secolo— a essere anti-umanista, anti-storico, partorito dalle avanguardie e autoreferenziale. Il *postmodernismo*, da parte sua, 1) è un

tentativo di restaurare l'umanismo; 2) è un tentativo di ricostruire la dimensione storica; 3) rifiuta le avanguardie a favore della 'convenzione'; e 4) non è auto-referenziale ma altro-referenziale (*other-referential*). (LASH, 1991, p. 62, sottolineatura nell'originale)

Abbiamo qui un'utile sintesi che sottoporremo a esame e alla quale andremo aggiungendo altri tratti distintivi. E che in parte conferma alcune nostre osservazioni in merito alle differenze tra avanguardia e postmoderno (cfr. sopra II.1). Intanto ribadiamo che siamo d'accordo con Lash quando egli inserisce una distinzione di natura pragmatica tra l'avanguardia e il postmodernismo— e su cui torneremo in avanti a proposito di postmodernismo e arti visive—, ma non lo siamo quando asserisce, punto 2, che il postmodernismo cerca di ridare una rilevanza alla storia— tutt'altro, come vedremo sotto, IV.10—, o ancora, punto 1, che dovrebbe ridarci una nuova concezione di umanismo. In merito a quest'ultimo, Lash spiega che è consapevole della critica alla nozione di umanismo e quindi di "uomo" svolta dai francesi, i quali negli anni sessanta e settanta hanno rovesciato la nozione di scienza sociale fondata sul *soggetto*-agente, come in Sartre, Merleau-Ponty o Hyppolite. Ma il concetto di umanismo, che per essere scritto *Humanism* ricopre quindi lo spazio semantico che si estende dagli *studia humanitatis* rinascimentali alla nozione di *Humanismus* del romanticismo, non era mai stato reso in termini così astratti e de-umanizzati come in questi ultimi decenni. Diventa rilevante ripensare al fatto che dai greci in poi nella nozione umanismo rimane centrale il suo radicarsi nel sociale, nella *Sittlichkeit*³ (p. 63). Molti teorici che provengono dallo strutturalismo o dall'altro grande filone alternativo che fa capo agli scritti di Weber, Benjamin, Habermas, hanno scritto con autorevolezza del fatto che si sia verificato un massiccio attacco all'*idea* di umanismo, attacco congenito all'anima dell'epoca moderna e del modernismo in particolare e che si è manifestato in diverse guise. L'autore sostiene che tra i fini di questa profonda sfiducia radicata nell'animo del *moderno*, ci sia una quasi irrevocabile *differenziazione e autonomizzazione della sfera pubblica* di vasta portata, e lo si nota, per esempio, nella differenziazione categorica tra sacro e profano, nella differenziazione antagonistica tra *cultura* alta e cultura bassa, nella differenziazione logica che si fa tra appartenenza e alienazione. Ne consegue che lo stesso modernismo sarebbe

completamente “non- o anti-fondamenti e le sfere sociali totalmente astrattizzate l’una dall’altra”. L’esempio tipico che si dà, è la questione dell’**autonomia** dell’arte e l’incaponimento sulla “verità dell’oggetto (estetico).”

Comunque, si sia d’accordo o meno, da queste pagine abbiamo ricavato alcuni termini chiave: *altro-referenziale*, *ri-costruzione (storica)*, *non-avanguardistico*, mentre termini come *astrazione* e *autonomia* sarebbero tipicamente Moderni. Nella sua replica agli studiosi che così fraintendono il postmoderno, Lash elenca invece delle cosiddette “conseguenze non intenzionali” degli sviluppi del moderno/modernismo negli ultimi decenni, e il panorama, ancora una volta, non sembra allettante. “Per me”, scrive Lash,

il postmodernismo *fallisce* nelle sue attività umanistiche, storiche, convenzionali e non referenziali. Le conseguenze impreviste delle pratiche critiche dei postmodernisti sono invece 1) un **umanesimo** falso, 2) la storicità de-semanticizzata, 3) non convenzionalismo ma un’avanguardia che tira dal retro, e 4) una ricerca per, come dire, un **referente** ‘evanescente’ (*‘disappearing’ referent*). (p. 62, sottolineatura nell’originale)

Intesa però come prassi interpretativa in costante dialogo con la tradizione che l’ha germinata, una critica postmodernista è costretta a situarsi in angusti spazi. Infatti per un verso ci sono stati tentativi, da parte dell’**architettura**, di ridare un senso all’umano, e si fa notare come le categorie di antropomorfismo, antropocentrismo e antropometrisimo siano state rivalutate da Aldo Rossi, Charles Moore, Quinlan Terry e William H. Whyte al fine di creare spazi che siano “friendly,” e non che “uccidano” come i freddi e geometrici spazi pubblici dei modernisti della Bauhaus. Ma d’altro canto, nella corsa a rivalutare la **storia**, ci viene ricordato che *non è stato il postmoderno a rigettare la storia, ma proprio il modernismo in quanto radicato fondamentalmente sulla possibilità, o meglio necessità, del cambiamento (o svolgimento)*. Me è poi vero questo? Come vedremo, ci sono vari modi di intendere la storia, e l’idea che le cose cambiano (o possono essere fatte cambiare) è stata anche assunta come preconditione per lo sviluppo, il progresso e l’emancipazione, come già abbiamo visto in Lyotard e altri. Nel capitolo sulla filosofia vedremo quali strategie metafisiche ci sono volute per tenere insieme il progetto modernista, teso fra costanti metamorfosi e strutture dell’essere o del sapere avulse dalla vita degli individui. Ma in questa sede è

bene non dimenticare che anche i non-modernisti e i neoconservatori hanno additato la necessità di una riconfigurazione della storia. Tuttavia, e abbiamo visto anche questo nelle pagine precedenti, “Bell, Lash, MacIntyre e Allan Bloom, sono sostenitori del recupero della dimensione storica ma con il fine non di movimento o di cambiamento, ma di stabilità” (p. 65). Ne risulta che questi critici affondano le loro radici teoriche addirittura nel pre-moderno! Nel caso della *referenzialità*, Lash effettua una tipica critica al pensiero decostruttivista, che in altri campi è considerato come il movimento postmoderno per eccellenza, riconducendolo a una delle possibilità di sviluppo della critica insite già nell’alto modernismo. Si osservi come egli parta dalle premesse della *decostruzione* per rovesciarle su stesse:

Se la teoria poststrutturalista è postmodernista— come pensano la maggior parte dei commentatori— allora il derridiano “il *n’y a pas un hors du texte*” sarebbe il canone postmodernista. Ma questo sarebbe anche canonico auto-referenzialismo. L’assenza di un *hors-du-texte* implicherebbe una *semiotica* consistente in soli significanti, e nella quale le enunciazioni hanno un effetto del tutto indipendente di qualsiasi rapporto che esse potrebbero avere con il significato e il *referente*. Infatti significato e referente sono banditi in quanto *hors du texte*, e il significato (*meaning*) viene generato attraverso valori differenziali di elementi e di spazi in una rete di significanti. Ma l’autoreferenzialità derridiana ha per lo più origine con Saussure. (p. 69)

Il resto della dimostrazione è facile da immaginare. Al pari della teoria weberiana di un’etica della responsabilità, in cui le moderne sfere culturali diventano legislative di se stesse (*Eigengesetzlichkeit*), e al pari dell’*architettura* di un Mies van de Rohe, in cui la forma non segue la funzione bensì la struttura, la linguistica di Saussure si fonda sull’*autonomia* della lingua, ossia stabilisce un rapporto di non causalità e di separazione in cui si percepisce il *paradosso* e l’assurdo di credere che con un sistema di segni si possa avere un qualche rapporto con la vita delle persone nella loro unicità, materialità e irripetibilità. La questione di come la referenzialità sia stata omessa o teorizzata come estranea dall’arco del discorso filosofico, è uno dei temi che incontreremo nelle pagine che seguono. Quello che considero di rilievo in questo scritto è che l’autore ha sollevato l’ipotesi, nella decostruzione della decostruzione, che il *referente intoccabile*, o taciuto, sia comunque accessibile in quanto altro, come quel

qualcosa non ammesso nel testo:

[11] **Postmodernismo**... si diletta nella *altra*-referenzialità del *hors-du-texte*. Così risuscita il significato (*signified*) nel rigetto dell'architettura sintattica modernista a favore di un'architettura semantica. Il postmodernismo annuncia anche il ritorno del referente (represso) nella pittura figurativa (*representational*) della pop art e dei *neue Wilden*, o di americani come Eric Fischel e la nuova popolarità di Edward Hopper. (p. 70)

Per concludere che “il modernismo si significa... attraverso un principio di semiosi, e il postmodernismo attraverso la mimesi”.⁴

A queste prime considerazioni aggiungiamo ora quelle del sociologo inglese Zygmunt Bauman, i cui scritti, come pure quelli di interi settori della sociologia e filosofia politica anglosassone, sono molto letti negli Stati Uniti. Avvertiamo subito che i contesti in cui il moderno si estende fino a coincidere con il postmoderno sono da ritrovare in altri campi rispetto, per esempio, a quello selezionato da Lash appena citato, ma anche, ed è cruciale stabilirlo, nel *modo* di fare teoresi, nell'architettonica della propria visione. Molto metodicamente Bauman propone quattro voci, ciascuna a sua volta suddivisibile.

1. Il termine postmodernità rende accuratamente i tratti distintivi delle condizioni sociali che si affermarono nei paesi emergenti dell'Europa e del mondo europeizzato nella seconda metà del ventesimo secolo. Attira inoltre l'attenzione su continuità-discontinuità.

2. La postmodernità può essere intesa come il modernismo compiuto. I suoi tratti principali sono: **pluralismo** istituzionalizzato, *varietà*, *contingenza* e *ambivalenza*. Essi sono stati generati “strada facendo”, mentre le istituzioni moderniste — attenzione: le istituzioni, non l'arte nelle sue espressioni individuali e particolari — insistevano nel replicare a una mentalità che esigeva, invece, canonicamente *universalità*, *omogeneità*, *monotonia* e *chiarezza*. A fini comparativi con le distinzioni poste dai teorici delle scienze umane, ne proponiamo uno schema:

Modernismo vs postmodernismo secondo Zygmunt Bauman:

MODERNISMO	POSTMODERNISMO
Universalità	Pluralismo istituzionalizzato
Omogeneità	Varietà
Monotonia	Contingenza
Chiarezza	Ambivalenza

Con un pizzico di ottimismo, Bauman dice subito: “La condizione postmoderna si può quindi descrivere come la modernità emancipata dalla falsa coscienza”, e poi aggiunge che “è marcata dall’istituzionalizzazione esplicita delle caratteristiche che la modernità, nei suoi piani e pratiche manageriali, aveva deciso di eliminare e, fallito questo tentativo, cercato di nascondere” (pp. 33-34).

3. Le differenze tra moderno e postmoderno richiedono dunque che si esamini questa ultima svolta e si pensi addirittura di inventare una nuova scienza sociale. Questo perché al di là delle loro differenze intrinseche, le teorie moderniste erano accomunate dall’essere dei movimenti a senso unico, e si differenziavano solo nei modi di procedere verso una destinazione. *Nel postmoderno invece non si intravede né si vede in che direzione si voglia procedere.* Questo tema lo incontreremo in altri teorici nel contesto della critica all’idea di progresso, e nella riflessione sulla natura del tempo e sulla velocità che caratterizza l’epoca della fine.

4. Il postmoderno non è una versione avariata della modernità, né una sua malattia o “crisi”. È piuttosto “condizione sociale essenzialmente accettabile, pragmaticamente auto-rigenerante, e logicamente autonoma che si definisce con tratti distintivi particolari.”

Venendo quindi alla parte esplicativa, Bauman sottolinea come stiano cambiando le metafore o le parole-chiave del dibattito. Nel postmoderno le analisi non si fondano su nozioni di ordine, di sistematicità, di progresso o di società, quanto piuttosto ammettono la compresenza determinante del caso, della *socialità*, dei *sistemi complessi*, e dell’*imprevedibile*. Mettendoli in uno

schema contrastivo, abbiamo:

Cambiamento delle Parole-chiave del dibattito secondo Bauman:

MODERNISMO	POSTMODERNISMO
Ordine	Caso
Sistematicità	Socialità
Progresso	Sistemi complessi (e interattivi)
Serialità	Imprevedibilità

Per ciò che riguarda l'oggetto di studio, o meglio i soggetti, in quanto si insiste nel ridare agli agenti sociali le competenze, caratteristiche e considerazioni che appartengono a un essere umano vivente, prima di farne una sola funzione o numero, Bauman propone la nozione di *habitat*,⁵ la quale restituisce il senso di *luogo* (appunto degli esseri) allo *spazio*, elabora quella di *socialità*, che attraversa trasversalmente qualsiasi definizione scientifica di società, e reintroduce la capacità di *auto-costituzione* del *soggetto*, il quale però resta sempre in fieri, sempre inconcluso. Aspetto di certo meritevole di approfondimento è l'ipotesi che il postmoderno "libera la modernità dalla falsa coscienza" (p. 33). È questo un terreno aperto alla politica e all'etica, perché il processo di costruirsi e decostruirsi non ha un "progetto vitale", non è informato da una tensione allo sviluppo: l'identità dell'agente "rimane in uno stato di cambiamento permanente" e nella natura spaziale del movimento browniano cui è sottoposto l'*habitat* viene proiettato sull'asse temporale. Bauman aggiunge che *il soggetto postmoderno vive nella costante incertezza*, e che *nei tentativi di instaurare un rapporto significativo con l'ambiente si ritrova impelagato nella dialettica del desiderio, la politica della paura, e la creazione di sicurezze che si fondano sull'unico luogo di continuità, il proprio corpo*. Favorevole a una agognata politica che non rigetti in toto il *capitalismo* ma che si concentri sulla redistribuzione (p. 41) anziché sull'accumulo,

Bauman annuncia anche, e troverà conferma in studiosi di diversa estrazione, per esempio tra gli antropologi, che c'è in atto un incremento d'interesse per le comunità che si consolidano all'infuori di modelli rigorosamente modernisti, come nel *tribalismo*, oppure in nuovi *etnonazionalismi*. Sullo sfondo di questo intervento percepiamo anche l'ipotesi di una riscoperta centralità del giudizio e della tolleranza, visto che la possibilità della *scelta* (importante per esempio nel femminismo e nei Post-Colonial Studies), e il *pluralismo* (p. 44) (che nessun teorico osa contestare) sono ormai fatti acquisiti.

Ai fini di una maggiore comprensione di come le scienze sociali hanno elaborato il soggetto postmoderno, mettiamo a paragone le osservazioni di Pauline Marie Rosenau.⁶ La studiosa sottolinea l'incrociarsi di diverse teorie sociologiche proprio sul terreno della determinazione del soggetto sociale agente. Mentre da una parte il soggetto, che sia cartesiano, marxiano, weberiano, porta con sé irriducibilmente una componente di autoriflessività e quindi una nozione di regola e di separazione tra soggetto e oggetto, per cui rappresenterebbe il *modernismo* assoluto; dall'altra sta nascendo una scienza sociale postmoderna che non tratta di individui o di persone, ma di "siti", "posizioni del soggetto", "testo" e *soggettività ab initio* "irrazionali, contraddittori, multipli" e sempre passibili di lasciare "tracce" e indici di qualcos'altro. Per cui nel campo si incontrano coloro che, in veste anti-umanista e scettica, vedono solo l'individuo anonimo, non responsabile per i suoi atti, incapace di decidere tra il valore di verità e quello di validità, quindi quasi un non-soggetto. Costoro si ispirano molto a Foucault e, per ragioni diverse, a Baudrillard. Mentre altri pensano che se si elimina il soggetto, comunque lo si voglia definire, accade che o le basi scientifiche della stessa sociologia crollino, mancandole gli atomi negli aggregati chiamati società, oppure che essa debba rifarsi alle metodologie di derivazione scientifica, matematica, statistica, le quali, nella loro presunta oggettività da scienza dell'Ottocento, sono ancora più moderniste del positivismo e del taylorismo.⁷ Ma si osservi che la nozione di soggetto e di individuo tendono a scambiarsi i ruoli. Scrive l'autrice:

L'invenzione dell'individuo postmoderno in una scienza sociale senza soggetto risolve, almeno in parte, la contraddizione apparente tra l'atteggiamento anti-soggetto dei postmodernisti scettici e la loro simpatia

per i diritti e la libertà individuali. Le inconistenze spariscono se il soggetto moderno— responsabile, che si sacrifica, orientato verso la collettività— viene distinto e soppiantato dal soggetto postmoderno, centrato sul sé. L'individualismo può quindi esistere nell'assenza del soggetto moderno. (p. 56)

Detto altrimenti, il nuovo soggetto postmoderno sarà sempre un “soggetto emergente, irricognoscibile ai modernisti, agli empiristi e ai positivisti” (p. 57). Ovvero, questo soggetto ha spazzato via l'intera tradizione dell'autocoscienza qual'è stata elaborata da Descartes a Husserl e Sartre. Come si vedrà nel caso di altri studiosi, tuttavia, una volta privato di autocoscienza, per l'individuo postmoderno la questione della scelta mette in risalto un locus di contrasti a se stante, dato che per i seguaci di Baudrillard si hanno solo dei simulacri tra cui scegliere, quindi non si avrà impatto alcuno sui fatti sociali e comunque non ci si riferisce più alla realtà (perché appunto è “scomparsa”), mentre per i seguaci di Foucault la scelta diventa mero concretizzarsi di interstizi e forme discorsive il cui obiettivo segreto rimane la convalida di determinati aspetti del potere. Insomma, non sarà la scelta secondo un giudizio kantiano.⁸ Alcuni anni dopo si scorge meglio il panorama del disagio che la medesima disciplina sta attraversando. Nella bella antologia di David Dickens e Andrea Fontana, *Postmodernism and Social Inquiry* (1994), scopriamo che vi sono almeno quattro o cinque diverse concezioni su cosa sia il postmoderno, e di conseguenza quali potrebbero essere la teoria e congiunta metodologia per meglio comprendere come è fatta la società e come valutarla. E si intravederà come alcune tesi sono cambiate, quando addirittura non rovesciano tesi di dieci anni prima.

In un capitolo intitolato “North American Theories of Postmodern Culture” David Dickens⁹ si domanda, rivolgendosi al lavoro di Daniel Bell, se la crisi dell'**ideologia** già annunciata nel 1960, e poi rielaborata per comprendere le diverse “contraddizioni” del **capitalismo** e indicarne i nuovi parametri, non sia da intendersi come la prima fase di una serie di “fine” che, arrivando alla fine cronologica del secolo, hanno reso quasi inevitabile che si parlasse di fine della razionalità, fine della storia, e fine quindi del progetto sociale.

Ma Bell, al cui lavoro ci siamo già riferiti, pensava a delle svolte molto profonde:

Il più potente marchingegno per la distruzione dell'etica protestante è stato il piano rateale, o il credito istantaneo. In passato, uno doveva risparmiare per poter comprare. Ma con le carte di credito, ci si può trastullare nella gratificazione immediata. (BELL, 1978, p. 21)

È vero che da sempre, e specialmente nella modernità, è esistito il prestito commerciale, ma Bell pensava proprio all'individuo e a come esso si ricolloca nello spazio sociale che si va trasformando. Assieme ad altri cambiamenti che avvennero abbastanza repentinamente tra gli anni sessanta e novanta,¹⁰ Bell postula l'emergenza di una *nuova conflittualità* tra grossi interessi che operano fuori dalle classiche distinzioni fra stato, capitale, politica e società, e l'individuo che si trova in un crescendo di processi di de-legittimazione, esclusione, superficialità e confusione. Bell porta sullo scenario la *crucialità della cultura* per comprendere come si stia trasformando il sociale, e non esita a indicare nel mito dell'individualismo modernista una delle ragioni per cui questi cambiamenti sono avvenuti. Si tratta della consumazione dell'esperienza estetico-politica, la quale se a suo tempo aveva ragione di essere— basti ricordare come le avanguardie volevano svincolarsi dalla cultura ottocentesca— adesso, dopo gli anni sessanta— “the logical culmination of modernism” (DICKENS, 1994, p. 84)¹¹ — è allo sbaraglio. “La comune sintassi del modernismo in letteratura, poesia, pittura, e *musica* è l'eclissare la distanza, cancellare i limiti (*boundaries*) che definiscono i limiti dell'accettabile nella creazione artistica e nella forma” (p. 83). Ebbene, secondo questa lettura per Bell il *postmodernismo* manifesta tre aspetti principali:

1. Sostituzione dell'estetico per l'istintivo: solo l'impulso e il piacere sono veri e affermativi, il resto è nevrosi e morte. 2. Insistenza sull'azione anziché sull'espressione. 3. Ciò che era privilegio di pochi diviene in breve tempo appannaggio di tutti. Ma a parte il fatto che questa disponibilità di eventi, oggetti, gratificazioni e teorie alternative dello spirito e del corpo, lo induce a concepire la “pornotopia” come lo spazio deputato a un'esistenza ripetitiva e abietta e votata al consumismo, Bell provava la sintesi estrema di rimettere le scienze sociali su un nuovo piedistallo, e tendeva a spiegare la crescita dell'interesse per i movimenti religiosi. Ed era inevitabile che egli venisse considerato un conservatore. (DICKENS, 1994, p. 85)

Andando avanti, nell'analisi di Denzin, “Postmodernism and Deconstruction” (DENZIN, 1994, pp. 182-202) troviamo uno degli ultimi validi tentativi di valorizzare la *decostruzione* come

approccio critico consono con il postmodernismo, al punto che l'uno equivale all'altro. Ma si può anche percepire come si voglia in qualche modo “proteggere” la concezione critica di Derrida, ignorando appunto le obiezioni che le sono state mosse da varie parti e alcune delle quali abbiamo già considerato. Fondato sull'impossibilità della presenza piena, sul divario tra *grammé* e *phoné*, sul rimando continuo da una catena di significanti ad altri, sul fatto che il linguaggio non riflette il pensiero, e sull'inevitabilità delle *tracce* e dei *residui* di significanza che si perdono, si “sprecano” o si annidano come ulteriori trabocchetti per l'anelata certezza del pensiero occidentale, l'opera di Derrida ha chiaramente avuto molta più influenza negli Stati Uniti che in Francia o altrove. Sarà un caso di pensiero migratorio— nomade? esule? profugo? Lo vedremo in altra sede. Usando una espressione divenuta canonica in questi ultimi vent'anni, e cioè “*strategia*”, per cui non si differenzia tra una predica, una minaccia, una poesia o un trattato di diritto internazionale, Denzin elenca quattro caratteristiche di una “strategia critica decostruttivista” che possa convalidare un'interpretazione detta postmoderna. Nell'esaminare un'opera o una situazione, ci sono quattro coordinate che guidano ciò che si deve rilevare da un testo (poiché il [soggetto](#) o individuo o forza agente della ricerca sociologica è *ab initio* un testo):

- a) *critica della presenza,*
- b) *della intenzionalità,*
- c) *della razionalità e*
- d) *della causalità,*

ossia, quattro punti cardinali della filosofia e della scienza dell'intero [Occidente](#), quindi al di sopra e al di là delle distinzioni storiografiche e/o epocali di antico, medievale, moderno e postmoderno. Una volta identificate le situazioni, o personaggi, o segni vari in cui si asserisce (implicitamente o esplicitamente) un valore, una posizione— per esempio, l'essere ubriaco, il trovarsi davanti a un dilemma, il favorire una persona anziché un'altra (l'autore fa un'analisi del film *The Morning After*)—, compito del

critico è di individuare l'assenza della radice o legittimazione dell'assunto o immagine, che tradisce uno dei pilastri del logocentrismo; oppure, al contrario, leggere nella presenza la forza assente di altri discorsi ai quali inevitabilmente rimanda. Quindi un continuo smontare e sbriciolare, per arrivare a dire non solo che A non è uguale ad A, come fanno gli epistemologi, ma anche che A in effetti significa B, come fanno i critici culturali agguerriti. I passaggi da uno all'altro sono di un'incredibile arbitrarietà, il che forse spiega perché alcune università un po' più radicate nel progetto Moderno, abbiano bandito dalle loro facoltà i sostenitori della decostruzione, o gli abbiano reso la vita difficile.¹²

Ciò diventa poi palese quando il critico assume i termini tecnici della decostruzione e li utilizza come figure critiche, come metafore: "Alex è un personaggio decentrato...", e dopo averci ricordato i vari incontri che questo personaggio ha con altri e che si vedono sullo schermo, sentiamo: "Alex è in tutti questi luoghi e in questi rapporti, eppure lei non è in essi. Lei è dappertutto e da nessuna parte, è presente solo negli sguardi e nelle disgiunzioni che la portano da luogo a luogo. Lei non ha un centro. E tuttavia, il fatto che la rivediamo sullo schermo da scena a scena, serve a ricordare al pubblico che questo è il suo film, anche se non sappiamo chi sia o dove stia andando" (p. 192). Ma da qui a fare un discorso interpretativo basato su valori "che circolano nella cultura popolare" (come età, genere, classe, razza, etnicità) ce ne corre, perché non ci vengono indicate le modalità secondo cui questa sarebbe un'interpretazione, cioè non c'è un sistema di corrispondenze o di paragoni— perché la teoria stessa non li ammette— che ci consentano di distinguere questa da una seconda o terza interpretazione. Si dà per scontato che il film, una modesta commedia romanica, tradisca tutte le ideologie dell'ordine dominante, e che se il termine fosse ammesso, come in un altro scorcio del secolo, si dovrebbe parlare di inautenticità o addirittura di cattiva coscienza. Il sociologo dice esplicitamente che "se aggiungiamo razza ed etnicità a questo quadro, i medesimi pregiudizi sono messi [di nuovo] in risalto: le minoranze e i membri della sottoclassa sono relegati, nella narrativa, a luoghi marginali, come lo sono i giovanissimi e i vecchi" (p. 193). Non si parla del fatto che non avendo un contrario, una situazione di errore, o la possibilità di sbagliare,

questa “strategia” critico-discorsiva è decisamente anarchica e consente quindi le più svariate letture. Da una teoria (anti-teoria, s’intende) che non ammette un centro, una struttura, un rapporto tra segno e referente, e tanto meno l’intenzionalità non solo nei personaggi o negli eventi, ma anche nel critico che dispiega la propria versione— ora necessariamente intesa come per-versione — tanti, anzi troppi critici americani si sono sentiti autorizzati a saccheggiare qualsiasi testo, anche “insignificante”, per rivendicare che esso tradisce costantemente se stesso e che quindi, per i meglio informati, svela l’arbitrarietà, l’indecidibilità di un certo senso, i paradossi del pensiero derridiano. Mentre per gli epigoni il testo-oggetto tradisce le forze/discorso dei corollari del logocentrismo, cioè patriarcato, soggezione, sfruttamento, violenza, *retorica* e via di seguito.¹³ Come vedremo più avanti, quando faremo una lettura ravvicinata del decostruttore americano per eccellenza, Paul de Man, pochi si sono resi conto di come questa anti-filosofia del segno metafisico non abbia in verità fatto altro che indurci a gingillarci con noi stessi mentre il resto del mondo andava allo sfascio. In effetti uno dei grossi nodi della decostruzione, che in un certo senso la rende postmoderna, ma per altri versi ribadisce la sua unicità al di fuori dei tempi e dei territori presi in analisi, è il totale rifiuto dell’esistenza o, quand’anche si dia l’esistenza, della validità e veridicità di un qualsiasi asserto che ne parli, il rifiuto di un mondo materiale costituito in un certo modo o temporalmente connesso, o di una “materia pensante” per dirla con Descartes. Questo fa sì che ogni interpretazione incominci sempre da zero: “Ogni lettura culturale incomincia daccapo, con il solo presupposto che tutti i testi sono costituiti da un interminabile gioco di differenze” (p. 196).¹⁴

Dall’altra parte delle differenze che rimandano ad altre differenze volte a sottolineare che l’unica cosa che si può fare è indicare le rotture nel rapporto tra senso e referente, troviamo l’approccio semiotico, il quale invece addita e ritrova, negli stessi interstizi, i luoghi dove il senso si rigenera e si rilancia, secondo la teoresi della semiosi illimitata. In un bel saggio di metà decennio, Gottdiener cerca di far capire ai suoi colleghi i vantaggi di un approccio semiotico, e rimette in circolazione in ambiti extra-specialistici l’intera tradizione, da Peirce a Saussure a Greimas. In questo contesto scopriamo che gli aspetti plurivoci (*multivocal*) del segno danno adito a una sorta di crisi

epistemologica perenne perché il linguaggio non ci garantisce il rapporto segno-referente, e si hanno così incertezze sui valori di verità (*truth values*). Inoltre, si presenta l'opzione di un eccesso di ricodificazione che rende vano qualsiasi tentativo di localizzare o fermare il processo. Ma questo finché restiamo in una teoria del segno come presunta via d'accesso all'Essere o alla Presenza. Nel momento in cui la **semiotica**, che nasce come epistemologia, lascia da parte la metafisica e viene intesa come sistema di codici e di produzione di messaggi i quali, benché siano essi stessi segni che rimandano ad altri segni, riguardano comunque un mondo *out there*— sicché, come disse Peirce, “dobbiamo riconoscere che un mondo vero esiste” (cit. in GOTTDIENER, 1994, p. 168) —, allora ci troviamo di fronte a un potenziale notevole per studiare la società. Si potrebbe dire che, dal punto di vista della semiotica, *il n'y a pas que de contexte!* Perché al di là della sua struttura diadica— in particolare in Greimas— si tratta di interpretare segni e messaggi che riguardano interazioni umane-sociali, comunicazioni, idee e insomma tutto, perché tutto dev'essere tradotto in linguaggio. Dopo una critica serrata a Baudrillard e alla sua idea dell'iper-realtà, che sarebbe “un ombrello unidimensionale che copre tutte le distinzioni e rende l'analisi superflua” (GOTTDIENER, 1994, p. 170), lo studioso ci offre un breve saggio di sociosemiotica, partendo dal fatto, che ritengo cruciale, che la connotazione precede la denotazione (p. 171). Con ciò si constata che

Le premesse della sociosemiotica sono... che qualsiasi oggetto è entrambe le cose: un oggetto d'uso in un sistema sociale con una sua storia generativa e con un determinato contesto sociale, e allo stesso tempo una componente di un sistema di significazione. (p. 173)

A queste vanno aggiunte le seguenti voci: attenzione all'articolazione tra il mentale e l'extra-semiotico, per esempio la dimensione materiale; come rovesciamento implicito della **decostruzione**, l'iperrealismo non rappresenta solo il significante impazzito, ma è anche latore di una crisi di significati, poiché *volens nolens* anche quando siano incerti, imprecisi, sognati o inventati, i significati alla fine rimandano alla vita di ogni giorno o si radicano in essa.¹⁵ L'autore ci offre un esempio di come potrebbe funzionare questo approccio mutuando il noto schema di Hjelmslev, per cui la sociologia potrebbe partire da questa

organizzazione del materiale:

Sdoppiamenti di senso:

$$\text{Segno} = \frac{\text{Contenuto}}{\text{Espressione}} = \frac{\frac{\text{Sostanza}}{\text{Forma}}}{\frac{\text{Forma}}{\text{Sostanza}}} = \frac{\frac{\text{Ideologia non codificata}}{\text{Ideologia codificata}}}{\frac{\text{Elementi morfologici}}{\text{Testo, oggetti materiali}}}$$

Con questo modello l'autore indica come si potrebbero studiare la produzione di codici addirittura personali,¹⁶ e il consumo dei veicoli-segnici all'interno di precisi codici culturali.¹⁷ In questo orizzonte, lo studioso elenca i modi in cui sociosemiotica e **postmodernismo** manifestano tratti comuni:

1. La cultura non è semplicemente un sistema di significazione bensì un sistema di segni che articolano una realtà extra-semiotica (*exosemiotic*);

2. La semiotica iperreale di Baudrillard è un caso estremo teso a individuare la simulazione (come in Derrida la **differenza**), ma il segno, nel circolare, acquista sempre diversi statuti;

3. La 'sostanza' dell'espressione dovrebbe essere vista (ispirati da Foucault) come il meccanismo del potere che guida o limita il gioco della significazione;

4. La critica non dovrebbe soffermarsi solo sulla '*textualité*' ma anche sulle forme della rappresentazione delle strutture della vita quotidiana ai fini di un discorso critico generale;

5. Produzione e consumo non sono soltanto sistemi egemonici del **capitalismo** avanzato (Jameson) o simulacri di una realtà che non esiste più (Baudrillard), ma sistemi di interazione segnica in cui le funzioni-segniche sfociano in 'ideologie connotative'. I significati (*meanings*) sono creati sia tramite codificazioni (*encoding*), per esempio 'status', 'l'ultimissima [moda]', che generano nuovi significati, o ricodificazioni (*recoding*) che agganciano nuovi significati a significanti preesistenti, come un'auto ridisegnata o una 'dieta migliorata' (p. 178).

Ma la parte più intrigante, che purtroppo lo studioso non elabora, riguarda la nozione di valore dei segni, che passa da valore d'uso a valore di scambio. Questo è un modo per andare oltre la semiotica trascendentale della Scuola di Francoforte, che riteneva la differenza specifica tra i prodotti un elemento spurio e irrilevante dal punto di vista teorico: "La vendita di merci ai fruitori ignora il valore d'uso in sé e si concentra su connotazioni di secondo ordine" come l'immagine del prodotto e non il prodotto medesimo (p. 178).

In generale, avvicinandoci all'*annus mirabilis* 2000, i dibattiti tendono a sdoppiarsi in due tronconi, quelli *metateoretici*, che riguardano lo statuto, i fondamenti e gli approcci delle medesime discipline, e quelli *contenutistici*, che riguardano una nuova sensibilità verso aree d'analisi previamente ignorate o sconosciute. In merito all'autocritica del proprio modo di procedere, *le domande sorte sulla scia del postmoderno hanno costretto parecchi a fare i conti con il meglio che restava della tradizione modernista*. E a capire che, purtroppo, la piega che stava prendendo il mondo post-guerra fredda non rientrava in nessuno schema elaborato precedentemente. Abbiamo visto come teorici del livello di Habermas, Jameson, Harvey devono inventarsi un intero sistema (Habermas), che però resta legato a principi illuministici-razionali, oppure adeguare il [marxismo](#) (Harvey e Jameson) affinché possa rendere conto di produzioni e scambi ai quali non era stato assegnato alcun posto nel sistema, e che inoltre sono di natura tale da mettere in crisi l'intera teoria. Come vedremo sotto (V.1), altre scuole, di provenienza empirista, realista e analitica, mostrano di rimanere imbrigliate, nonostante l'aggiornamento metodologico, in una *forma mentis* che è di stretta derivazione ottocentesca, come vorrà sottolineare Wallerstein, o di natura sistemica-relazionale ma in cui *tout se tient*, ossia il sistema completo o chiuso, come vedremo dimostra Robertson.

Nel campo degli studi politici in senso stretto, ci furono pubblicazioni che incominciarono a riaprire il dossier Europa, a considerare le conseguenze politiche dell'indebolimento dello stato da una parte, e della deregolamentazione dei mercati dall'altra, e a ripensare la stessa storia del pensiero politico in funzione di ampi settori dell'umanità previamente ignorati, come

l'America Latina e tutto il complesso mondiale che va sotto il nome di **colonialismo**. La "confusione postmoderna" di cui parla Richard Harvey Brown deriva in parte dal fatto che man mano che i vecchi modelli mostravano i loro limiti all'incalzare di trasformazioni sociali, culturali e politiche senza precedenti, non si presentavano all'orizzonte nuove ipotesi o modelli sufficienti per dar vita a una teoresi socio-politica veramente postmoderna. Infatti si ha l'impressione che il mondo sia andato avanti, abbracciando entropia e indeterminatezza in modi mai visti, e i critici siano rimasti indietro ad analizzare reperti e detriti e casi 'eccezionali' che poi vengono assunti come modelli paradigmatici di un nuovo modo di fare analisi sociale. In ogni caso, tra le voci che nell'ultimo decennio del secolo inquietano gli animi degli studiosi, e che si possono confrontare con il catalogo posto a inizio di questo libro, possiamo elencare:

1. Crisi della scienza sociale come scienza pura o puramente 'razionale';
2. Crisi della politica in senso classico, del resto annunciata già dagli anni ottanta;
3. Crisi della **democrazia** deliberativa e della legittimità del potere
4. Fine della nozione di **soggetto** storico; lotta di classe sempre 'locale';
5. Espansione delle prospettive teoriche a comprendere l'intero pianeta;
6. Ambientalismo come possibile filosofia generale dell'esistenza (anche politica);
7. A lato della crisi dei fondamenti, rinasce il demone del **relativismo**;
8. Sociologia, scienze politiche, **economia** danno maggior peso ai rapporti di potere;
9. Necessità di rivedere se il liberalismo si è evoluto o se è stato stravolto.

La voce sul relativismo, per esempio, fa sorgere subito la questione se esista un relativismo epistemologico, cioè se i dati nati sul campo o entro spazi previamente ben delimitati abbiano o meno diritto a contribuire al sapere puro, in un linguaggio non indicizzato. Allo stesso tempo domanda legittimità teoretica anche il relativismo di giudizio: se nei sistemi di giurisprudenza un tale relativismo viene mantenuto entro complessi protocolli, ciò non è altrettanto vero nei casi di leadership politica, la quale anzi per motivi simbolici e in deferenza al potere dei media, assume valori non comparabili a quelli dei secoli passati. Ma c'è dell'altro, perché un giudizio emesso su una situazione culturale, in mancanza di modelli universali che servano da criteri di misura, si "crea" la propria validità e legittimità in base a particolari situazioni di *consenso*, *coesione*, *coazione*, e *cooptazione*, per cui risulta a sua volta essere "oscillante" in relazione a situazioni differenti, anche all'interno dello stesso paese o milieu. Il relativismo, per esempio, potrebbe affiancarsi alla Contingency Theory, ma a questo riguardo c'è ancora molto da fare perché stanno riaffiorando elementi della *soggettività* che per un secolo sono stati esclusi dall'analisi, e ciò dal punto di vista pragmatico è rischioso quando non addirittura "disastroso".¹⁸ Il caso di Rorty è emblematico di come il pensiero critico, spogliato di certezze e di assoluti, si rivolga a forme discorsive che per mezzo secolo sono state massacrate dai postmoderni o sono state dichiarate in se stesse illegittime. Per esempio, sintetizzando *Achieving Our Country* (1998), l'idea di riproporre l'eccezionalismo degli Stati Uniti, di rimettere in circolazione la "religione civile" di Whitman e di Dewey, di favorire l'accettabilità di forme sociali restrittive, come la censura, per garantire il liberalismo democratico, e l'asserzione davvero incredibile, quando non deludente, per un filosofo da molti considerato il maggior pensatore americano, che non ci siano tra politica e fatti culturali dei rapporti che vale la pena di esplorare.

In merito al *liberalismo*, le teorie di Rawls, di McIntyre e di Dworkin sono state oggetto di critica da parte di postmoderni e comunitari, i quali sostengono che la suddivisione in due parti, una che consiste nell'individuo con i suoi diritti e le sue garanzie, e l'altra rappresentata dalla società e dal problema della redistribuzione equa fra i beni comuni, rimane astratta malgrado la sua sensibilità al "sociale". Perché, per esempio, la situazione

di vari gruppi minoritari viene considerata solo in termini “neutrali”, in base al fatto, cioè, se ci sono negli statuti etici e politici provvedimenti per la “specificità” di determinate situazioni storico o sociali:

Gli argomenti a favore di una prospettiva liberale sono intrinsecamente controversi. Sebbene il principio di permettere agli individui di conseguire i propri fini possa sembrare una lodevole risposta alla propensione verso i conflitti sociali riguardo ai fini comuni, tuttavia questa resta una risposta di dubbio valore. Il neutralismo liberale non garantisce a tutti i punti di vista uguale possibilità di esprimersi. Le opinioni e gli stili di vita delle minoranze culturali possono essere ignorate dalla dominante prospettiva individualistica del liberalismo, e la neutralità liberale può servire come alibi o come scusa per la mancanza di un’azione diretta atta a sradicare forme sclerotizzate di razzismo e di sessismo. (BROWNING, 2000, p. 157)

L’autore insomma richiama l’attenzione su come una teoria generale della giustizia e dell’etica non tenga conto, all’atto pratico, ossia negli interstizi della realtà, degli esistenti, delle istanze specifiche e delle modalità culturali in cui questo stesso diritto alla libera scelta *non* coincide con la definizione di “self-interested individual agents.” Browning nota che la svolta politica di Rorty ha assunto spunti postmoderni come lo scetticismo, l’abbandono di categorie soprastoriche, e il [relativismo](#), e fin qui siamo d’accordo, ma non penso che quando Rorty dice che le credenze politiche, come le credenze scientifiche, non hanno nessun rapporto con la realtà e si possono valutare solo in termini del valore di verità delle loro asserzioni, egli sia un postmoderno.

Altro grande problema per queste aree di ricerca è la nozione di [democrazia](#). Non ci sono dubbi che la democrazia, in particolare come si è evoluta durante gli ultimi tre secoli, sembra aver messo da parte qualsiasi alternativa dichiarandosi la “migliore forma di governare”, anche se resta irrisolto il quesito se una democrazia diretta sia possibile o anche auspicabile. Ma forse il macigno che pende sulla testa della democrazia è il [capitalismo](#), la cui esplosione fa pensare che esso stia diventando una legge completamente a sé (HEWLETT, 2000, p. 172). Il contributo da parte di coloro che hanno riflettuto sulle sfide poste dal postmoderno ha comunque messo in rilievo i seguenti punti, con i quali dovranno confrontarsi statisti, legislatori e filosofi. La democrazia per come viene praticata in [Occidente](#), a parte i suoi successi, evidenzia i seguenti punti deboli:

1. Incapacità di controllare lo sfruttamento dell'**economia** capitalista;
2. Gravi fallimenti nel riconoscere differenze individuali di genere ed etnia;
3. Paradossale depoliticizzazione di larghe fasce della popolazione (con conseguente calo dei votanti, per esempio);
4. Fallimento nel tenere a bada gli aspetti non democratici della **globalizzazione**.

Queste tesi (cfr. HEWLETT, 2000, p. 175), discusse sulle riviste specializzate del settore, mantengono l'incognita, teorica e pratica e umana a un tempo, se una democrazia sia da imporre dall'esterno a un gruppo o regione, o se invece debba nascere dall'interno. Nel primo caso abbiamo a che fare con vettori fuori della portata del cittadino ordinario, e tipicamente al di sopra della sovranità, nel secondo caso dobbiamo rivedere lo statuto degli **intellettuali**, in tutti i settori in cui operano, e in particolare nelle scuole e nei governi anche provvisori e/o di transizione.

Per quanto riguarda le relazioni internazionali, sembra che il modello realista abbia soppiantato definitivamente quello normativo e coercitivo del comunismo, benché tratti di 'socialismo' restino come forme discorsive critiche. Negli anni ottanta l'internazionalismo viveva come sempre, secondo i realisti, sull'orlo dell'anarchia, ma dipendendo dagli stati sovrani per mantenere un certo equilibrio. In aggiunta, molla delle relazioni era il presupposto che ciascun gruppo o paese tendesse a massimizzare i *propri* interessi. Nell'anno 2000 il potere degli stati sovrani è diminuito, come abbiamo visto di passaggio in alcuni paragrafi precedenti (cfr. III.2) e come vedremo ancora trattando da vicino la globalizzazione (cfr. IV.8). In aggiunta, il potere di entità economico-finanziari che non siano legate ad alcun paese o sovrano è aumentato e crea situazioni di *vera indecidibilità* per l'analisi perché non tutto avviene alla luce del sole, e la 'trasparenza' negli scambi di capitali resta sempre un ideale e niente più. Le discipline in questo settore, dunque, si pongono

domande del tipo: come cambia l'oggetto di investigazione, ossia com'è che si deve intendere il campo chiamato politica internazionale, di quali elementi all'altro o contingenti bisogna ora tenere conto? Secondo la studiosa Kimberly Hutchings ci sono quattro approcci possibili: quello *normativo*, *marxista*, *postmoderno* e *femminista*. Partendo da quest'ultimo, le teorie femministe consentono un'analisi che taglia trasversalmente il campo sia a livello teorico (si veda il lavoro di Sandra Harding sull'epistemologia), osservando che interi aspetti dell'esistenza delle persone non sono mai stati tenuti in debita considerazione— e si pensi ad alcuni dibattiti analoghi sorti all'interno della Unione Europea—, sia a livello pratico, nel senso che anche statisticamente non sono scomparse sperequazioni sul lavoro, abusi interpersonali, minimizzazione dell'apporto delle donne in politica,¹⁹ e la persistente questione della “costruzione” della femminilità e della mascolinità e suoi risvolti politici e di potere. Ciò rientra anche nella versione postmodernista, che viene detta “reflective theory”. Qui non si vuole tanto definire il campo in senso astratto, quanto collocarsi all'incrocio di due tipi di discorso: quello che chiede che cosa è una cosa (una istituzione, uno stato), e quello che chiede di *cosa si occupa* questa cosa.²⁰ Si tratta cioè di interrogare i confini o i margini tra situazioni e forme politiche, i luoghi di incontro/scontro, la ripresa di questioni che riguardano la famiglia, e infine l'inaggrabile astrazione delle definizioni stesse. I postmodernisti contestano l'armatura di certe formule di stato e si battono per la possibilità di agire in spazi inter-statali e di proteggersi contro forze anche sub-statali e trans-statali (HUTCHINGS, 2000, p. 198).

Per concludere, *un'idea di politica come redenzione* è, come abbiamo visto, *incompatibile con qualsiasi versione della postmodernità*.²¹ La politica di sinistra, che credeva e anzi doveva credere in una lotta senza quartiere contro la borghesia e mirante a un fine, un telos, ben preciso, una sorta di *utopia* della classe operaia, si trova alla fine del millennio sprovvista della classe, del tempo, del linguaggio e della credibilità di tale tesi. Della classe perché non è detto che quella sia la classe che salverà l'umanità.²² Del tempo perché, come vedremo, per i fautori della fine della storia e del liberalismo capitalistico come ultima fase nel decorso sociale-civile, nel XXI secolo si vive in un eterno presente dilatato, dove paradossalmente la velocità e

l'istantaneità sono principio e fine di tutto.²³ Del linguaggio perché tutta una serie di stilemi e di espressioni, caduto il valore normativo dei loro referenti concettuali, diventano veramente dei significanti vuoti.²⁴ Come ha sottolineato Ian Angus, abbiamo bisogno di un nuovo codice per esprimerci e riprogrammarci, cioè delle “New World-metaphors” (in SIMONS-BILLIG, 1994, p. 96), le quali intanto comincino a farci vedere, attraverso un’ermeneutica culturale mutuata dal pensiero di Gadamer e di Ricoeur, che termini precedentemente in opposizione vanno visti come *complementari*, vale a dire che all’idea di /dentro/ non dovrebbe corrispondere un /fuori/ come sua negazione o abrogazione, bensì l’indicazione che si può stare dentro e fuori, che infatti non si dà dentro senza un fuori. Questo però è solo un principio, bisogna andare oltre l’abolizione della polarità e la ricongiunzione dei termini, ed elaborare i luoghi d’incontro dei significati come luoghi di scambio e di passaggio. In questo senso, studi sull’emigrazione — praticamente ignorati dai teorici del postmoderno — potrebbero costituire un terreno fertile per valorizzare, anche a livello filosofico, la problematica delle soglie, delle frontiere e dei limiti²⁵

² Si veda per esempio la severissima antologia della critica sociologica GIDDENS-TURNER, 1987, in cui si scopre che le varie scuole— di Parsons, Wallerstein, Joas, Heritage, la Chicago School, e degli stessi autori— sono ancora alle prese con rigidi paradigmi e modelli matematici, fedeli a Durkheim al punto che i metodi di ricerca devono astrarre, per coerenza di sistema, dall’oggetto d’indagine, cioè dalle persone, o “agenti sociali” — per cui, come dice S. Lash, “i ‘fatti sociali’ di Durkheim sono fatti *sui generis*” (LASH, 1991, p. 63). Inoltre devono trascurare quella componente della modernità, specialmente nel ventesimo secolo, che riguarda gli esiti e i drammi della soggettività, il mondo della vita e la possibilità che la loro medesima scienza possa non avere fondamenti saldi. Da qui l’interesse per autori come Simmel, Foucault, Habermas, Deleuze e altri europei.

³ Radicato nella necessità di far parte di una società, e non radicato metaforicamente a un territorio. Vedi, più avanti, il capitolo sulla globalizzazione.

⁴ Vedremo, più avanti, l’analisi di Gottdiener su semiotica e postmodernismo.

⁵ La nozione di *habitus*, ispirata dal lavoro di Pierre Bourdieu (1977), sembra ridare complessità all’analisi colta tra soggetto classico e non-soggetto: “*Habitus*, un concetto di soggetto-specifico, non può essere strutturato o aggregato: è specifico (*unique*) a ogni individuo, e richiede un soggetto particolare, non collettivo” (ROSENAU, 1992, p. 59).

⁶ Cfr. principalmente ROSENAU, 1992, pp. 50-61 e 138-166.

⁷ Rosenau nota che autori come Lipovetsky e Corlett studiano questo “soggetto

galleggiante” (*floating subject*), sottolineandone la sua tendenza dispersiva, la preferenza per la spontaneità, le sue molteplici rappresentazioni. Altri, come Agger, Megill e Calhoun cercano di ridefinire il soggetto in maniera diversa, attribuendogli capacità di azione e interazione non esplicabili con i modelli tardomodernisti.

8 Nella conclusione del suo intervento Lash fa menzione, purtroppo senza svilupparla, della presenza di una “*existential modality*” insita nella stessa costituzione del nuovo agente sociale. Perché si potrebbero dare ulteriori esiti se riprendiamo in mano una forma di discorso *interno* all’alta modernità che ne ha messo a nudo la propria crudeltà e assurdità, e cioè l’esistenzialismo. Ma di questo dobbiamo parlare altrove.

9 Cfr. DICKENS-FONTANA, 2004, pp. 76-100.

10 Questi includono: passaggio da produzione a servizi, l’arrivo di una classe di professionisti e di tecnici impegnati sul lato della distribuzione, la rivalutazione degli scienziati e del sapere teorico e quindi dell’innovazione costante, e con questo l’aumento di tecniche organizzative per pianificare e controllare la crescita tecnologica (cfr. BELL, 1973, pp. 15-20 *et infra*). Si intravede già come alcuni di questi tratti siano emersi nel corso dei nove riquadri generali, gli ideorama della Parte III. Per l’impatto capillare della tecnologia, si veda anche il bel libro di Neil Postman, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, 1993.

11 Bell non nutriva molta simpatia per i sessantottini, in quanto come controcultura essi avrebbero contrastato molto ma prodotto poca cultura, e non si sarebbero resi conto che le trasformazioni socioeconomiche in atto avevano già cooptato gli sviluppi a cui ambivano le nuove, o presunte nuove, ideologie, come abbiamo già visto in parte nel primo capitolo.

12 Viene da pensare al dibattito scatenatosi intorno all’articolo parodistico di Sokal, di cui abbiamo parlato sopra.

13 Scrive Denzin: “Le strutture dei testi vengono esaminate in base alle loro predisposizioni logocentriche e patriarcali.” Ma immediatamente dopo aggiunge: “L’intento è intervenzionista, quello cioè di rivelare le preconcezioni strutturali di fondo che organizzarono il testo e di svelare le condizioni di libertà che esse sopprimono” (p. 196). Non si dà peso a quell’“intento”, appunto, di “intervenire” che tradisce a sua volta non solo il programma decostruttivista, ma anche il fatto che, con buona pace di Derrida, si fa appello a una coscienza tetica, a qualcosa che forse sarà solo marginalmente linguistico, ma che comunque ostenta *in primis* un termine di paragone o un luogo di partenza per l’itinerario critico. Si veda su questa problematica CARRAVETTA, 2009.

14 Anche la fenomenologia incomincia sempre daccapo, ma essa tende alla ricostruzione di idee e ontologie, mentre sappiamo che Derrida nasce filosoficamente rigettando questa filosofia, la quale è costitutivamente metodica.

15 Ma a riprova di quanta incertezza, o peggio confusione, sia stata creata da questa stessa origine della decostruzione e della semiotica dai medesimi teorici del linguaggio, il sociologo scrive che “l’approccio sociosemiotico utilizza un

modello del segno che decostruisce l'articolazione tra la vita materiale e il valore-segnico. Questa prospettiva è debitrice del lavoro di Eco (1976), che sviluppò idee di Peirce, e della scomposizione del segno escogitata dal linguista danese Hjelmslev" (p. 172). È un punto che si voleva fare prima: il termine decostruzione, usato anche in forma verbale, ha teso a significare sempre più la critica *tout court*, perché nel caso di Eco si sarebbe dovuto dire, a rigor di codice, "analizza" o "scompone" anziché "decostruisce".

16 L'esempio, che per carenza di spazio non riproduciamo, ci mostra come "funziona" il modello critico applicato alla vita/intenzioni di Walt Disney (p. 174).

17 Qui l'esempio riguarda il rapporto mondo-favola (Disneyland) vs città (Los Angeles) (p. 176).

18 Un altro problema riguarda il metalinguaggio stesso di queste discipline, che oltre a esprimersi attraverso numeri e dicotomie, hanno elaborato una stilistica (una retorica, diremmo in America) in cui campeggiano termini come attacco (un paese, un amico, un collega), difesa (famiglia, diritti, principi), guerra (alla droga, alla prostituzione, alla povertà), vantaggio, corsa, primato, superiorità, e, importantissimo, valore di scambio e vendibilità.

19 Una recente dimostrazione del problema è stata data durante le elezioni presidenziali americane del 2004, quando si misero a confronto le due "First Ladies" e le diverse simbologie che esse avrebbero diffuso tra la gente.

20 I riferimenti sono alle opere di Groom, Light, Bayliss, Burchill e Linklater.

21 Si veda anche HELLER-FEHÉR, 1988, p. 3.

22 Cfr. Dana Cloud, "Socialism of the Mind: The New Age of Post-Marxism" in SIMONS-BILLIG, 1994, pp. 222-251. Cloud è decisamente spietato con i post-marxisti, che paragona al movimento new age: "Come la new age, il post-marxismo rappresenta uno slittamento verso una politica del consumo, dell'identità e della vita quotidiana. Entrambi hanno rifiutato le lotte della classe operaia... in favore di una politica orientata a spazi di consumo della vita quotidiana" (p. 223). Quindi i postmarxisti sarebbero dei voltagabbana! L'intero articolo è una scorreria nell'evoluzione, a partire dai movimenti degli anni settanta, del *New Age Politics* (1978) di Mark Satin, delle tesi di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), e della trasformazione della sinistra la quale, delusa nelle attese, "tradisce" la classe operaia e, d'accordo su questo con Lash e Sennett, si tuffa (negli anni novanta) in una 'articolazione dell'essere' e nel vivere 'gli spazi' che ha del narcisistico (p. 246).

23 Si pensi alla teoresi di Paul Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, (1985) e *La bombe informatique* (1998). Vedremo sotto, a proposito della rete, il rapporto tra tempo e spazio quando si parlerà di distanza annullata, addirittura di morte dello spazio.

24 Ciò non si traduce automaticamente in un'apertura al cinismo, come vuole Timothy Bewes. Ribadendo l'argomentazione che abbiamo considerato circa le delusioni di una sinistra che trova le proprie radici nelle contestazione degli anni '60, Bewes scrive che "il cinismo appare nello spazio lasciato vuoto dal ritirarsi della cultura di massa dalla politica stessa" (BEWES, 1997, p. 3).

²⁵ Si veda su questo una prima articolazione in CARRAVETTA, 2004b.

3. I CULTURAL STUDIES

I Cultural Studies nascono in Inghilterra negli anni cinquanta e sessanta dietro la guida impegnata di studiosi di primo piano che elaborano un approccio allo studio della cultura per molti versi differente da quello dei colleghi d'oltremania (Sartre, Aron, la scuola delle *Annales*), e dalla scuola tedesca (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas). Tuttavia, per taluni aspetti, alimentati da un comune rigetto del totalitarismo di destra, e ancora fiduciosi nelle possibilità di un socialismo reale, trovano con essi dei punti d'incontro. A seguito delle indagini di Richard Hoggart, Edward Thompson, Stuart Hall e Raymond Williams,²⁶ si creano nuovi modelli di analisi. In particolare Williams studia la cultura in senso olistico rivolgendosi ai saperi di discipline diverse, per sottrarla così ai determinismi e ai dogmatismi di una precedente generazione di marxisti ortodossi. A parte le lotte per ridefinire il campo, che chiaramente, essendo interdisciplinare, è andato incontro a fraintendimenti e antipatie, il gruppo di Birmingham si cimenta nell'impresa a un tempo teoretica e prassiologica circa il come, quando e dove intervenire nella vita della cultura.

Williams aveva elaborato l'idea di *articolazione*, ripresa in seguito da Hall per cercare di cogliere i nessi e, congiuntamente, le espressioni che riguardano questo incontro intermittente, in maniera da registrare l'intersecarsi di forze e di idee, ma sulla pelle di un *soggetto* agente in carne e ossa. In particolare Hall ha lavorato a un modello quasi-semiotico,²⁷ ispirato anche dalla teoria del giovane Eco sui mezzi di comunicazione di massa,²⁸ che si articola in tre categorie di posizioni sociali: *dominante-egemonica*, dalla quale si desume come lettori o telespettatori decodificano ciò che si vuole da loro; la posizione oppositiva o *oppositiva*, che ricrea il contesto di una decodifica diversa, o alternativa, anche radicale; e una posizione *media* o *contrattata* dalla quale i fruitori producono una serie di significati anche conflittuali o contraddittori. Detto altrimenti, si ha un triangolo epistemico che possiamo scandire così: *produzione, testo, pubblico*:

Socio**semiotica** (ispiratasi a Stuart Hall):



Per il critico sociale, individuate le posizioni o parametri “obiettivi”, la discussione si rivolge alla determinazione di quale versione nella posizione mediana esprime la consapevolezza della manipolazione e la volontà di agire. Si inserisce qui, per controbilanciare la preferenza accordata dai decostruzionisti al termine “ambiguità”, la nozione di *polisemia*, che richiede fin dall’inizio che il critico si assuma la responsabilità di offrire un giudizio e scelga uno dei possibili significati di un’esperienza estetico-comunicativa.²⁹

La tesi di Hall, anche se fruttuosa, venne criticata perché vi mancava una componente “etnografica”, mentre altri interlocutori puntarono invece verso la necessità di aggiungere la problematica del potere, e l’effetto che questo ha sugli agenti sociali quando vogliano definirsi in base a una conoscenza di se stessi, cioè se si vedono o meno come soggetti sessuati, militarizzati, criminalizzati, professionalizzati ecc. Ma nell’espandersi e nel cercare di includere altri elementi, ciascuno con dei prerequisiti specifici, come per esempio gli studi coloniali, gli studi sul piacere, o sulle policy di governi ed enti, c’è chi sostiene che la tradizione di Hall si sia diluita e frammentata.

Tuttavia, si può dire, con Douglas Kellner, che i **Cultural Studies** tentano un approccio “*multiprospettico*” (DURHAM-KELLNER, 2001, p. 2), perché la definizione di cultura include qui ogni sua manifestazione concreta e secondo protocolli riconoscibili nella vita di ogni giorno, quindi televisione, giornali, pittura, opera lirica, giornalismo, cyberculture, ma anche i discorsi che si fanno *sulla* cultura, cioè le scuole o le correnti della critica e l’accademia. Quindi è *critica e metacritica insieme*. Bisogna

aggiungere che qui “teoria” non va scritto con la T maiuscola, poiché molto spesso la teoria, o meglio il teorema che sussume determinati valori, deve emergere dal contesto degli oggetti o artefatti in questione. Come vedremo, negli anni ottanta e novanta almeno nelle *Humanities* ci fu una corrente, ma sarebbe forse meglio dire una sintomatologia, del “fare teoria” (cfr. sotto V.1), e i colleghi nei Cultural Studies non erano da meno. In breve, dunque, “le teorie culturali e sociali sono descrittive e interpretative”, elaborano argomenti legati al territorio o a contesti specifici, “tentano delle connessioni, contestualizzano, forniscono un’interpretazione e offrono una spiegazione” (p. 3).

Tra gli argomenti oggetto di serrate indagini e discussioni incontriamo innanzitutto il fatto che /cultura/ è termine di amplissima valenza semantica, ma pur sempre luogo d’incrocio di diverse forme, simboliche o altrimenti, di potere e di controllo. Molti sono gli studi sull’*ideologia*, da cui si evince, se ce ne fosse ancora bisogno, che i ‘testi’ culturali non sono né spontanei né ‘naturali’, ma vengono costruiti in modo sistematico e sono di parte, motivati e contestabili. Inoltre, ci si cimenta con la nozione di *egemonia* o dominazione ideologica attraverso i tempi e la vita dei gruppi, e in luoghi che sono adesso intravisti come qualcosa di più di uno *spazio* euclideo all’interno del quale certi scambi avvengono. L’egemonia si instaura come mediatrice tra la sfera pubblica e gli interessi personali degli attori sociali e da lì può scaturire un discorso contro-egemonico o, come si dirà in altri contesti, di *resistenza*. In aggiunta, quando applicato specificamente a opere d’arte, il concetto aiuta a capire le trasformazioni avvenute dopo quello che Benjamin aveva identificato come la perdita dell’*aura*, e in rapporto alla quale si delinea un nuovo tipo di spettatore in cui valori possiamo dire “classici” della modernità come *originalità*, *unicità*, e *autenticità* svaniscono dal radar ermeneutico (cfr. sopra II.1.3). Su prospettiva simile, i Cultural Studies si sono inoltre interessati alla comprensione dello *slittamento di paradigma* apportato da McLuhan con il suo *Understanding Media*. Le ragioni sono note e possiamo farne una comparazione sintetica.

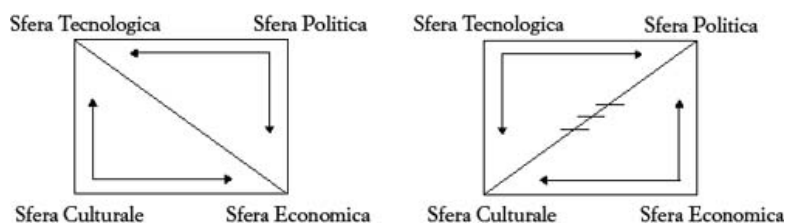
- A) Una *cultura del libro* esigeva e creava lettori colti, razionali, lineari, con una propria autonoma soggettività e gusti

facilmente identificabili.

- B) La *cultura dell'immagine* è invece frammentaria, non-razionale, esteticizzata, e dopo un po' anestetizzata, immersa in suoni, rumori, spettacoli, clips, montaggi, ricombinazioni, infine ipertesto.

Secondo McLuhan ciò avrebbe dovuto facilitare la (ri)nascita di una società tribale, ma abbiamo già visto abbastanza³⁰ da poter considerare questa previsione oltremodo ottimistica. Ci sono ormai comunità che non hanno bisogno del sostegno del territorio per darsi un'identità, non devono comportarsi come la versione attuale di una tribù integra e omogenea, e l'individualismo, sebbene stracciato e poco riconoscibile, non sempre sprofonda nel mito. A meno che non si voglia sollevare, come abbiamo visto sopra, lo spettro delle religioni come un collante sufficientemente indeterminato dal punto di vista cognitivo, ma abbastanza articolato nelle infrastrutture da riconoscersi e reduplicarsi. O a meno che, andando verso l'opzione orwelliana, non si diventi succubi di nuovi tipi di conformismi e manipolazioni a opera di megacorporazioni come Pepsi, Nike, le sfilate di moda e l'annuncio di nuovi beni consumistici diramato su centinaia di canali. Qualcosa di particolarmente innovativo è l'attenzione alla cultura dei giovanissimi, che ormai sono visti, spudoratamente, solo come potenziali clienti. Per quanto riguarda l'[economia](#) politica, i Cultural Studies non si basano solo su dati appunto economici, come volevano alcune scuole degli anni venti fino agli anni cinquanta, ma su rapporti tra quattro poli, ossia l'*economico*, il *politico*, il *tecnologico* e il *culturale*. Si potrà rendere meglio l'idea attraverso uno schema:

Relazioni tra le sfere dei Cultural Studies:



La posizione che le sfere occupano nei rispettivi apici, è motivata. Se l'indagine parte dalla sfera culturale, C, ci si ritrova subito in rapporto all'economico, E, e al tecnologico, T: infatti se non si tengono in conto fin dall'inizio queste altre due aree di interazione sociale, simbolica e concreta, l'opera (e il discorso attorno a essa) non può neanche avviarsi, o realizzarsi. Invece, il rapporto con il polo politico, P, può ma non deve essere necessariamente coimplicato, nel senso che se ne può fare a meno: ci sono dei filtri e c'è l'influenza dei due apici T e C. In ciò, si sottintende una maggiore carica simbolica nella comprensione del rapporto tra Sfera Culturale e Sfera [Politica](#), ma anche una maggiore possibilità di incomprensioni o letture distorte. Viceversa, la Sfera Politica, P, per attuarsi e entrare come agente nella società, deve contare fin dall'inizio sulla sfera economica, E, e su quella tecnologica, T, ma può anche evitare di coinvolgere la sfera culturale, C. Non è quindi difficile comprendere come con questo modello epistemologico, derivato dall'antologia di Ashcroft, i Cultural Studies si esponano costantemente al *rischio* dell'interpretare, su un secondo livello, un ordine di cose e forze e discorsi che, come le famiglie di frasi teorizzate da Lyotard, non rispondono alla medesima retorica, non mettono in circolazione i medesimi atti linguistici. Tra Arte e Politica ci sarà sempre un'intermediazione simbolica, una presa di coscienza e la messa in atto di un dissidio o contrasto di fondo. Ed è questa [frontiera](#) critica, rappresentata nel nostro diagramma dalla diagonale, che nel venire attraversata impone al critico di impegnarsi, come si diceva una volta. In questo senso i Cultural Studies restano sempre politicamente connotati (come nel caso dei testi "ufficiali" emessi da enti governativi, istituzionali ed educativi), anche quando non sembrano esplicitamente indicare una componente referenziale politica (come nel caso delle canzoni tradizionali di un dato gruppo, che potrebbero essere importate, o nella scelta di determinati modi di vestirsi in un dato ambiente, che potrebbe sembrare casuale).³¹

In quest'ottica, flessibile ma radicata nel darsi concreto dei fatti e delle cose che chiamiamo [cultura](#), si aprono nuovi orizzonti sui problemi della *produzione* da parte *dei media* e sulla loro intrinseca necessità di rigenerarsi e ripetersi secondo variabili locali e uniche, ma senza mai diventare una cifra, una 'costante'.

In virtù del controllo da parte di grandissime corporazioni orientate primariamente al profitto, la produzione televisiva e filmica americana è dominata da generi e sottogeneri particolari come i talk-show, le soap opera, le commedie romantiche, i programmi di avventura o di suspense e altro. Questo fattore economico spiega perché ci sono cicli di alcuni generi e sottogeneri, la moda dei *sequel* nell'industria cinematografica, le trasposizioni di film popolari in serie televisive. Vedere come la concorrenza per attirare il pubblico incide sulla decisione di quali programmi siano da produrre, ci aiuta a comprendere perché vi sia tanta omogeneità dei prodotti costituiti all'interno di sistemi di produzione con codici generici prestabiliti, formule convenzionali e barriere ideologiche ben definite. (DURHAM-KELLNER 2001, p. 19)³²

Si comprende come a livello teorico i Cultural Studies abbiano fatto attenzione alla *rappresentazione* come superficie e indicatore di tutta una galassia di significati, manipolabili e influenti a livello anche microscopico.³³ Il modello del testo rimane qui solo una tra le molte strade da intraprendere, mentre emerge la nozione di *discorso*, in parte ispirato da Foucault, sulle regole di accettazione e ripudio di certe forme pubbliche di espressione. E in quest'ambito ci ritroviamo infine con le problematiche, interconnesse, del [nazionalismo](#), del [colonialismo](#) e della [globalizzazione](#), di cui ci occuperemo tra poco. Invece per coloro che si sono ispirati a Baudrillard e alle anomalie dell'“[anaestetica](#)” dei simulacri, nel momento in cui esplode Internet, la realtà virtuale e la “*cyber culture*”, altri universi segnici si dischiudono, con in aggiunta il complicatissimo problema filosofico sul “cosa” sia uno [spazio](#) virtuale, “come” sta in rapporto alle due geometrie che conosciamo, quella di [Euclide](#) e quella di Gödel, e infine “dove” si trova quello che vediamo/sentiamo quando entriamo in questa dimensione”.³⁴ Ciò si può definire tranquillamente un campo *postmoderno in senso assoluto*, ossia che viene ‘dopo’ il moderno nel senso che prima non esistevano i mezzi materiali e tecnologici per dischiudere queste prospettive da viaggio spaziale. Molti film di fantascienza, come per esempio *Matrix*, sfruttano queste nuove tecnologie che inducono a tentare esperimenti mentali inusitati. Ma il punto qui è che il cyberspazio viene esperito e riconnotato in funzione di un [soggetto](#) agente per il quale il mondo reale ed empirico si (ri)trasforma in un contenitore euclideo al quale ci si adegua, mentre alla coscienza e ai sensi è momentaneamente concessa una totale libertà che sfida le leggi della logica, dell'universo e del senso comune.

Una componente critica dei Cultural Studies che deriva da tutt'altro background è rappresentata da studiosi come Renato Rosaldo, Clifford Geertz, George Marcus, James Clifford e altri i quali, avendo attraversato una vera e propria rivoluzione metodologica all'interno dell'antropologia e dell'etnografia, avendo cioè messo in crisi il modello tardo-ottocentesco secondo il quale l'osservatore poteva mantenere uno statuto "neutrale" rispetto al campo e ai soggetti studiati, offrono all'analisi culturale prospettive critiche di natura *relazionale*, *dialogica*, *impegnativa* in tutti i sensi. Il contributo dell'antropologia sembra però essere incluso nel campo dei Cultural Studies più per le sue risonanze e predisponibilità ideologiche e politiche che per le sue radicali sfide teoretiche e storiche.³⁵ Ne *The Predicament of Culture* James Clifford dimostra come l'abitudine apparentemente innocua di taluni di raccogliere oggetti d'arte, manufatti esotici, stampe e statuine e spesso anche chincaglierie varie può, facendone una particolare analisi, rivelare molto di più sul mondo e/o l'ideologia del collezionista e poco o nulla sul mondo e/o le persone da dove gli articoli originalmente derivano. E quest'analisi ben si adatta a un'idea di Cultural Studies che rimane comunque legata a una critica sociale in cui si presuppone in partenza che ci sia un modo corretto e un modo sbagliato di interpretare i valori di determinati attori e rappresentazioni. Essa rimane, diciamo così, all'*interno* della modernità eurologocentrica nella misura in cui si ritiene che il soggetto e l'oggetto possano metodologicamente essere scissi. Ma già il volume curato due anni prima con George Marcus, *Writing Culture*, aveva posto dei quesiti epistemologici che lo collocavano al di là della pur fruttuosa stagione iniziata da Lévi-Strauss. Infatti la questione del come parlare/descrivere una seconda, e profondamente altra, cultura ha costretto a dei ripensamenti sulla natura medesima dell'atto di importare in un codice culturale (comunque venga definito) una serie di fenomeni i quali, per il fatto stesso di essere trascritti, dovevano fare delle concessioni alla lingua, alla mentalità, alla psyche dell'osservatore. Brillantemente esposto da Rosaldo in *Culture and Truth*, il fenomeno dell'inderogabile connessione tra io e altro, identità e alterità, mondo dell'osservatore e mondo dell'osservato investe sia le pratiche dell'etnografia che l'analisi sociale e l'antropologia culturale.³⁶ Con un gesto che esprime inconsapevolmente uno dei principi

chiave dell'**ermeneutica**, e cioè quello di ammettere in partenza la preesistenza dei pregiudizi e l'inaggirabilità della coscienza tetica,³⁷ Rosaldo ribadisce che la presenza fisica dell'etnografo, la sua implicazione, il suo dover ammettere che egli diventa in qualche modo partecipe della propria analisi e descrizione rendono vane le pretese di utilizzare modelli e **metodologie** scientifiche ai fini di una impossibile imparzialità. Tutto, nelle attività umane, dal balletto classico ai fatti bruti e primitivi, "è mediato dalla **cultura**", in quanto la cultura "è onnipervasiva", non si acquista geneticamente, ma viene "appresa" (ROSALDO, 1990, p. 26). Studiando come sia venuto meno, a metà del secolo, il paradigma scientifico, in particolare il mito dell'oggettività o oggettivismo, e come si sia appreso che i fatti umani sono sempre fatti sociali, interpersonali, che non si può pretendere d'inquadrarli come fatti a sé stanti, compiuti, come delle totalità passibili di sinossi e di diagrammi con regole geometriche, Rosaldo (ri)scopre la nozione dell'interpretazione come processo attivo, mette in causa l'osservatore di fronte al calcolo infinitesimale delle possibili direzioni di senso (*processual analysis*) e alla responsabilità della scelta. In quest'ottica, benché egli rivendichi l'importanza, sul piano dell'analisi storico-sociologica, del lavoro di E.P. Thompson (p. 106), la sua ricerca si discosta in parte da quella dei Cultural Studies anglosassoni che ancora miravano a separare la nozione di **ideologia** da quella di società: "I termini cultura e ideologia si riferiscono a distinte prospettive analitiche più che a realtà separate" (p. 82). Elaborando le premesse esposte oltre tre decenni fa da Clifford Geertz,³⁸ Rosaldo sfocia nel paradossale, se non ineffabile, problema delle frontiere, dei "*borderlands*", dei limiti sia materiali che concettuali di ogni investigazione. La proposta che forse la metodologia critica più appropriata a questa congiuntura sia quella di abbandonare il metodo e rivedere le possibilità della **retorica**,³⁹ che gli americani chiamano "narrative", diventa, negli anni novanta, un fattore quasi d'obbligo nella ricerca, e in particolare modo in quel campo affine ai Cultural Studies e che forse rappresenta il meglio di quello che il postmoderno ha generato, ossia i Post-Colonial Studies.

³⁶ Ci si ricordi di alcuni libri fondamentali per quegli anni, Hoggart, *The Uses of Literacy* (1957), Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963), Williams, *Culture and Society* (1957) e *The Long Revolution* (1961).

- 27 Si veda l'ormai classico "Encoding/Decoding", uscito nel 1980 e più volte ristampato.
- 28 Vedi ora Eco, 1978 e 1986
- 29 Sulla questione della responsabilità del critico si veda CARRAVETTA, 1991 e 2004a.
- 30 Vedi sopra le osservazioni di Z. Brzezinski, III.1 *et infra*.
- 31 Si veda in questo frangente il lavoro di Tony Bennett, che esplora un'area chiamata *policy studies*. La novità qui consiste nell'articolare una critica partecipativa, ossia non solo di confronto e di opposizione, ma di *collaborazione* atta a prevenire alcuni esiti indesiderati, come per esempio nel caso della costruzione di nuovi musei che siano ecologicamente equilibrati e socialmente non alienanti o mercificati, oppure valorizzando il lavoro intellettuale e culturale come risorsa essenziale per qualsiasi tipo di programmazione sociale.
- 32 Gli autori continuano illustrando come certe tendenze isolabili e descrivibili nella programmazione della televisione sulle grandi reti (nazionali nel senso che coprono il territorio degli Stati Uniti) siano il risultato diretto di grosse transazioni corporative agli inizi degli anni ottanta, e che segnano una preoccupante "svolta a destra" nell'intera società americana, come in parte abbiamo già appurato.
- 33 Per fare solo due esempi, si vedano C.H. Mohanty sul rapporto donna-colonialismo e C.H. Gray sulla manipolazione della "blackness" nella programmazione televisiva.
- 34 Non potendo esplorare il campo in questa sede, rinvio intanto ai lavori di Mark Poster, Michael Heim e David Brin.
- 35 Per una visione d'insieme degli sviluppi in campo antropologico negli anni cruciali del dibattito sul postmoderno, si veda Susan Trencher, *Mirrored Images. American Anthropology and American Culture, 1960-1980* (2000), e l'antologia di Cerroni-Long, *Anthropological Theory in North America* (1999).
- 36 Si veda in italiano il bel libro di F. Remotti, *Contro l'identità*, ove leggiamo che il tentativo di annullare, a scopi appunto scientifici-descrittivi, l'alterità, è destinato a fallire: "L'identità respinge, ma l'alterità riaffiora. L'alterità viene spesso concettualmente emarginata; ma essa riemerge in modo prepotente e invincibile", per cui l'autore, come altri nello stesso scorcio di tempo, pone la domanda che induce a rivedere l'intero apparato della scienza dell'antropologia: "Vi è da chiedersi se l'emarginazione e la negazione dell'alterità non siano gesti dovuti al fatto che l'alterità si annida nel cuore stesso dell'identità" (REMOTTI, 1996, pp. 61-62). Fra le varie ipotesi per sbloccare questo meccanismo, e quindi in un certo senso di "superare" il dualismo, l'autore propone quello di ammettere che "l'identità... è fatta anche di alterità" (p. 63).
- 37 Sottinteso che ci sono radicali divergenze particolari nel loro pensiero interpretativo, i riferimenti qui sono al pensiero di Husserl, di Dilthey, di Gadamer e di Heidegger.
- 38 Si veda di Geertz il fondamentale *The Interpretation of Cultures* (1973), in

particolare il primo e l'ottavo capitolo, sui quali ritorneremo sotto a proposito del New Historicism.

³⁹ Sul rapporto metodo-retorica si veda CARRAVETTA, 1996, 2002, 2009; per uno schizzo si veda sotto, Parte V, 1.1.

4. I POST-COLONIAL STUDIES

La questione che permea e alimenta questa scuola di critica e che veramente coinvolge il nucleo del rapporto moderno/postmoderno, è chiaramente quella del **colonialismo** e del suo “dopo”, nel senso che, almeno a livello giuridico-politico, negli ultimi cinquant’anni sono nati centinaia di stati sovrani. E del resto basta dare uno sguardo a carte geografiche del mondo stampate prima della seconda guerra mondiale, oppure vedere quante nazioni sono diventate membri della Nazioni Unite, per rendersi conto che, almeno formalmente, le potenze europee affermatesi dal 1500 in poi hanno “consentito”— per forza o per convinzione— a popoli anche lontanissimi geograficamente e spesso diversissimi per storia lingua e cultura, di gestirsi autonomamente, diventando dunque indipendenti. Sappiamo però che questo è solo l’aspetto formale della situazione. In effetti, come vedremo più avanti a proposito di globalizzazione e **nazionalismo**, questa indipendenza è segnata e condizionata da una complessa rete di rapporti ambivalenti, contraddittori, disuguali, e i nuovi assetti politici, militari e geoeconomici, specialmente dopo la fine della guerra fredda, celano (ma forse non tanto) rapporti di forza e di coercizione che in maniera diversa continuano il colonialismo classico, con i paesi euroamericani dominanti, e quattro quinti del resto del mondo come dominati. I Post-Colonial Studies devono per forza di cose “rompere” con le forme di pensiero e di analisi nate e sviluppate dal Seicento in poi, autolegittimatesi teoricamente nel Settecento, e consolidate in particolari configurazioni e discipline nel corso dell’Ottocento e del primo Novecento.

Ciò che le materie umanistiche apportano a questo stato di cose, che potrebbe a buon diritto preoccupare solo gli economisti e i politologi, sono l’attenzione verso forme di *cultura*, *pensiero*, *linguaggio* utilizzate sia dai colonizzatori che dai colonizzati, sia degli oppressori che dagli oppressi, per sviscerarne miti, riti e invenzioni artistiche al fine di mostrare come certe manipolazioni e influenze continuano a manifestarsi e a incidere sulla *forma*

mentis del critico come sulle attese del pubblico euroamericano. Il campo è decisamente globale, nel senso che queste forme di critica devono straripare dalle gabbie epistemologiche elaborate dagli europei, e interrogare modalità espressive e concettuali per le quali noi euroamericani non avevamo posto nella nostra tassonomia concettuale, oppure le abbiamo fatte “rientrare”, sviscerandole, nei maxi-codici dell’occidente.

Tra gli autori che hanno veramente fatto dei passi avanti rispetto ai teorici dell’immediato dopoguerra,⁴⁰ e dei loro continuatori ed epigoni degli anni settanta e ottanta, alcune pagine vanno dedicate a studiosi di provenienza non europea che hanno introdotto termini e concetti aporetici rispetto ai canoni occidentali ma che, in virtù degli stessi, hanno dischiuso fruttuose e spesso anche paradossali ipotesi interpretative.

In un articolo apparso sul primo numero di una nuova rivista predisposta — come già *Boundary 2* — a una visione onnicomprensiva dei fenomeni culturali, e cioè *Public Culture*, Arjun Appadurai propone un modello di analisi abbastanza originale che consente di riannodare in maniera incisiva temi, ipotesi e forme discorsive che nella loro originale formulazione — quasi sempre all’interno di un dato campo o disciplina — erano ormai sopravvissute alla loro utilità e legittimità. Si tratta dell’intervento “Disjuncture and Difference in the Global Economy”,⁴¹ in cui egli introduce espressioni-concetto come “translocal processes”,⁴² “overlapping ecumenes”, “transnational anthropology,” e le già diffuse nozioni di “deterritorializzazione”, “hybridity”, e “*diaspora*”, per creare le premesse di un modello interpretativo che non compartimentalizza ma, al contrario, fa convergere sulla scena considerazioni a prima vista inconciliabili. Appadurai insiste sul fatto che la cultura e i discorsi interpersonali non avvengono (o non avvengono più primariamente) in uno *spazio* euclideo e in base a un tempo cronometrico, quanto piuttosto in un *luogo*, e i luoghi sono definiti in base alla presenza di esseri umani e circostanze particolari e segnati dalla co-occorrenza di diverse forme discorsive.⁴³ Ovunque si parli di produzione e riproduzione dei fatti culturali bisogna distaccarsi dalle griglie epistemiche tipiche delle tradizionali definizioni disciplinari, per esempio ricchezza, “popolo”, territori, lingue,⁴⁴ così da poter recuperare il “mondo-

della-vita”⁴⁵, di creare una “etnografia cosmopolita” (APPADURAI, 1996, p. 51), il cui compito consiste, tra l’altro, nel “cogliere l’impatto della **deterritorializzazione** sulle risorse immaginative di esperienze vissute localmente” (p. 52). Lo studioso indiano (bramino del Tamil) cerca di recuperare il valore dell’immaginazione, o meglio dell’immaginario, nell’epoca della globalizzazione e della deterritorializzazione della gente e delle culture. E in questo senso la sua attenzione si rivolge a forme culturali non più determinate dalla scrittura e dal problema *langue-langage*, quanto da sistemi semiotici che per la loro stessa natura— cinema, televisione, media elettronici, pubblicità, arti visive— sono multiprospettici, trans-nazionali, fortemente tecnologizzati, in un continuo processo di scarti e di sconfinamenti in campi contigui, soggetti a scambi e scontri difficilmente analizzabili con gli strumenti critici tradizionali (p. 53).

In quest’ambito di considerazioni, la proposta di un modello di analisi paragonabile al Foucault di *L’archeologia del sapere*, ma meno rigoroso anche per motivi legittimi, come vedremo, ci consegna inusitate possibilità di lettura all’interno dell’apparente caos etico, estetico ed epistemologico del postmoderno. Precisando che nell’interazione tra tendenze *eterogeneizzanti*, tipicamente molecolari e dispersive, e tendenze generali, già registrate in altri ambiti, all’*omogeneizzazione* non si deve assumere che le seconde corrispondano unicamente a una “americanizzazione” dei processi sociali e culturali,⁴⁶ Appadurai sostiene che la nuova **economia** culturale globale va vista come un “complesso ordine di sovrapposizioni disgiuntive” (p. 32), il che rende datati se non inservibili i vecchi modelli analitici di *centro-periferia*, tipici della sociologia, di *attrazione-repulsione*, nello studio dei movimenti demografici,⁴⁷ di *deficit-surplus*, quale si usa nelle analisi di bilancio, o di *produttori-consumatori*, fondamento delle teorie neomarxiste dello sviluppo.⁴⁸ Implicitamente contrario a quanto sostenuto da Harvey e da Jameson, ed elaborando idee di Scott Lash e John Urry,⁴⁹ Appadurai asserisce che viviamo nell’era del “**capitalismo disorganizzato**” (enfasi mia) e le cui conseguenze non abbiamo ancora neanche iniziato a capire. A tal fine, viste le innumeri e imprevedibili disconnessioni— nella parte finale del suo intervento egli parlerà appunto della necessità di trarre

ispirazione dalle *teorie del caos*, dei *frattali*, e delle cosiddette istanze “*politetiche*” (p. 46)— egli propone il seguente schema, articolato in cinque dimensioni di cui diamo anzitutto la denominazione inglese: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* e *ideoscapes* (p. 33). Poiché chiaramente impostati sul modello di *landscape*, ossia panorama, propongo di tradurre i termini usando il medesimo suffisso, che del resto mantiene, anche nelle intenzioni dell'autore, una certa irregolarità, e rivendica la natura *prospettica* e *situazionista* dell'osservatore.⁵⁰

1. *Etnorama*. È il “mondo multiplo” costituito da turisti, emigranti, profughi, esiliati, *Gastarbeiter*, e altri gruppi in movimento che hanno ripercussioni nelle politiche delle e tra le nazioni. Ci saranno, è vero, anche comunità stabili per via di rapporti di famiglia e amicizia e lavoro, ma esse sono marcate da una “*distorsione*” di fondo, e generano produzioni e riproduzioni di capitali e di cultura inediti, per es. sull'identità e sulla storia.

2. *Tecnorama*. È la dimensione, già vista a più riprese, relativa ai modi in cui l'informatica sta cambiando l'intero panorama attraverso frontiere una volta considerate fisse o controllabili. Contraddistinta e alimentata da complessissimi rapporti di smistamento di capitali, ipotesi politiche ed economiche, e la ricerca incessante di lavoratori di alta e bassa sofisticazione.

3. *Finanzierama*. Disposizioni rapide, difficilissime e “misteriose” tra capitali, mercati, borse, e speculazioni sulle merci, che vertono su unità di tempo, di velocità e di percentuali. I rapporti tra questi tre panorami implicano una complessa rete disgiuntiva, disconnessa, altamente imprevedibile (p. 35).

4. *Mediarama*. Ulteriori elementi di rifrazione sono causati da reti distributive elettroniche che assediano la disseminazione dell'informazione anche tramite canali ormai tradizionali (giornali, televisione, riviste, radio e cinema) e che condizionano le immagini che il mondo consuma. Ancora una volta, l'esito è che “i legami tra i panorami realistici e quelli fittizi sono offuscati, in maniera tale che più lontano è il pubblico dall'esperienza metropolitana diretta, maggiore è la propensione a costruire mondi costituiti da oggetti immaginari, chimerici, estetici, anche fantastici” (p. 35).

5. *Ideorama*. Concatenazione di immagini che riflettono sia ideologie di stato sia controideologie di gruppi alternativi o di

resistenza. Gli elementi costitutivi giocano molto sui concetti paradigmatici dell'Illuminismo e sulle loro elaborazioni ottocentesche, come *libertà*, *welfare*, *diritti*, *sovranità*, *rappresentazione*, “e la parola chiave *democrazia*” (p. 36).

La mappa è suggestiva e direi originale, e andrebbe messa alla prova anche all'interno delle culture e letterature nazionali visto che queste ultime, nel loro concreto realizzarsi, attraversano trasversalmente domini sia concettuali sia geografici e storici in precedenza ritenuti stabili e omologabili. In effetti, i significati delle forze, dei simboli e dell'agire sociale e *culturale* dischiudono sentieri interpretativi “non isomorfici” (p. 37), creando caleidoscopi terminologici che sembrano appunto sempre sull'orlo della confusione generalizzata. Proprio in vista di ciò l'autore parla di problemi inerenti alla *traduzione* di terminologie, e con esse di concettualità, che non sembrano poter conseguire un senso stabile, anche perché, come evidenziano le sue letture nel resto del libro, le stesse comunità interpretative spesso si costituiscono come diaspore e comunità (anche professionali) transeunti.

Se l'immagine complessiva di questo quadro ci consegna ancora una volta un mondo di frammentarietà e dispersione, di incertezza e di relatività generalizzata, esso sembra quantomeno capace di misurarsi con l'attualità del duemila, con l'epoca veramente *post-*, dove il trattino, che una volta segnalava una connessione, un rapporto di dipendenza o di reciproca determinazione, adesso rimanda alla *disgiunzione*, all'inevitabilità dello *scontro incessante e diffuso*, anche microscopico, tra i mondi della finanza (del capitale), dell'etnia (della nazionalità), delle idee (della filosofia), dei media (dell'*estetica*) e del termine onnicomprensivo di cultura. L'autore mette alla prova il suo modello interpretativo nell'esaminare nozioni come l'enumerazione, il primitivismo, i presunti vincoli di affezione tra le genti, “implosioni” etnografiche e retoriche del patriottismo, l'ideorama della bianchezza (*whiteness*), varie forme di transnazionalismo di fine secolo, e la produzione del *localismo* per far emergere in maniere impreviste e illuminanti le varie modalità delle forze del *colonialismo* e delle sue spesso invisibili ma non per questo meno insidiose manifestazioni nell'epoca postcoloniale.

Un argomento particolare, che ci consente di considerare un altro teorico del postcolonialismo, riguarda la “produzione della località” (pp. 188-99) in cui lo studioso enuclea come, per esempio, gli stati tentino di ridurre certe comunità a “rioni” definiti in base alle loro affiliazioni o preferenze (s’intende politiche e/o commerciali); oppure la crescente divaricazione tra movimenti soggettivi (di scelta personale) e movimenti sociali (in base a “istanze” che fanno convergere personalità fortemente eterogenee) poiché viene a mancare un comune terreno d’interazione; e connesso a ciò, l’ancora più problematico divario tra contesti spaziali appunto a livello di rioni o vicinato e centri e contesti virtuali. Questi ultimi, per esempio, sono cruciali all’intendimento (non menzionati da Appadurai ma coerenti con il suo progetto) della distanza che corre tra il successo della *musica* “rap” e le obiettive condizioni delle popolazioni di colore, statisticamente ancora una sottoclasse. *Queste aree asimmetriche, sconnesse, non-permutabili creano tensioni e distopie costantemente assediate e assoggettate da interessi sia di stato che di manovre corporative.*

Sulla medesima frequenza incontriamo l’opera di R. Radhakrishnan, anch’egli attento alle conseguenze di una situazione marcata dal *post-* che esige e anzi costringe a un superamento delle interpretazioni dell’ultimo modernismo. In sintesi, la critica post-coloniale deve:

- a) andare oltre le teorie nazionaliste anti-coloniali⁵¹ (RADHAKRISHNAN, 1996, p. 157);
- b) accettare il fatto che la minaccia veramente preoccupante è la perdita di un *referente esterno* al discorso critico-culturale (p. 144);
- c) rendersi *politica* o ammettere la propria politicizzazione già nell’attuare un discorso che non ha timore di utilizzare, anche a fini di auto-critica, parole come “colpa” e “speranza”;
- d) prestare attenzione al fatto che le medesime teorie “viaggiano” da paese a paese, da contesto a contesto, e che quindi— secondo quanto insegna Edward Said⁵² — possono mutare e addirittura contraddire le premesse originali.

Radhakrishnan si interroga sul ruolo degli intellettuali in

questo frangente storico, rivendicando la necessità del critico di “prendere posizione” affinché il suo discorso non diventi un generico “si dice” o, ancora, si nasconda dietro il mito dell’obiettività dei metalinguaggi accademici, anche quando questi ultimi sono radicali e, almeno nelle intenzioni, contraegemonici. In questo contesto egli esprime delle riserve sull’“effettività” o efficacia di Foucault e sul mito del ’68 francese come grande spartiacque, come se ciò che avvenne dopo possa “scusare” Foucault (e con lui Deleuze) dalla realtà della loro “contiguità” (*proximity*) (p. 37) con il macrodiscorso dell’imperialismo e del colonialismo francese ed europeo.⁵³

Molto influente negli anni novanta fu anche la proposta che chiamo ateoretica di Homi Bhabha. Come Spivak, anch’egli si interessa ai momenti “interstiziali” di discorsi politici e culturali che ormai mascherano poco bene le loro intenzioni colonizzatrici.⁵⁴ Come Appadurai, egli ricerca le possibilità di ridare valore critico-politico all’enunciato *in situ*, al *performativo* anziché al constativo, aspetto che verrà elaborato dai “subaltern studies” al fine di non essere cancellati dalla Storia. Come Said, egli si interessa alle forme discorsive, duplici e ambivalenti, dell’altro come definito dagli occidentali, nella fattispecie nella forma dell’*orientalismo*. E come Radhakrishnan, egli sembra essere ossessionato dallo statuto degli *intellettuali*, destinati, quando non condannati, a vivere le contraddizioni delle loro medesime ipotesi spesso sovversive solo a parole.⁵⁵ La sua presa sull’argomento del postmoderno comincia così:

Il significato più ampio della condizione postmoderna risiede nella consapevolezza che i limiti epistemologici di quelle idee etnocentriche coincidono con i limiti enunciativi di una gamma di altre voci e storie dissonanti, perfino dissidenti, quelle delle donne, dei colonizzati, dei gruppi minoritari, esponenti di sessualità sorvegliate. (BHABHA, 1994, pp. 4-5)

Anche Homi Bhabha riprende la felice caratterizzazione fatta da Benedict Anderson in *Imagined Communities* (ANDERSON, 1983)⁵⁶ secondo cui i giudizi estetici e il comparativismo critico non sono legittimati dalla favola nazionalistica che ha creato lo “spazio omogeneo e vuoto” del progresso e della modernità. La sua proposta verte sulla necessità di “riconoscere”, in particolare attraverso la *letteratura*, le istanze di spaesamento e spiazzamento, il sottotesto contestatario di scrittori emarginati, e

di concepire la critica come “negotiation”, termine che fa pensare al tira e molla di un acquisto al mercato, comunque supponente un compromesso. Ma il termine chiave su cui insiste è “*hybridity*” (BHABHA, 1994, p. 21 *et infra*). Al di là di qualsiasi nozione di **cultura** nazionale “autentica” e di intellettuale “organico”, egli scrive,

bisogna domandarsi quale sarebbe la funzione di una prospettiva teoretica impegnata, una volta che l’ibridismo storico e culturale del mondo postcoloniale è assunto come luogo paradigmatico di partenza. (p. 21)

E di fatto egli si muove sempre in uno spazio intermedio— “in-between”— tra le articolazioni della “retorica pubblica” e le matrici produttive che definiscono il sociale (p. 23). Infatti *il sapere diventa politico per via di un processo agnostico in cui il dissenso, l’alterità, e l’altruità costituiscono le condizioni per la circolazione e il riconoscimento di un **soggetto** politicizzato e una verità pubblica*, con richiamo nientemeno che al Mill di “On Liberty”. Con ciò Bhabha non rigetta di sana pianta la modernità ma, appunto, l’affronta e la decodifica per evidenziarne le ambivalenze e le false pretese di trasparenza. A **differenza** di molti suoi colleghi e giovani epigoni, egli si perita di studiare nel cuore della modernità la costruzione dell’Altro, il quale va sì descritto, egli continua, portato alla luce, indicato a esempio (e in questo è d’accordo con eminenti decostruttori), ma purtroppo a costo di togliergli la parola:

Il despota turco di Montesquieu, il Giappone di Barthes, la Cina di Kristeva, gli indiani Nambikwara di Derrida, i Cashinahua di Lyotard fanno parte di questa strategia di contenimento in cui il testo dell’Altro rimane per sempre l’orizzonte esegetico della differenza, ma mai l’agente attivo di una articolazione. (p. 31)

In questo senso Bhabha individua un *locus* di analisi che va al di là delle proposte di tanti esponenti della **decostruzione**, del femminismo e degli stessi Post-Colonial Studies che si limitavano esclusivamente a individuare o isolare il *momento della differenza*, il darsi dello scarto tra costrutti discorsivi a contatto, ma non si azzardavano a ipotizzarne la resa simbolica e politica. Infatti in molti casi il solo proporre una interpretazione di cosa significasse questo luogo non-luogo della differenza veniva visto come una ricaduta nel trascendentalismo, nell’**ideologia** o nella inautenticità.⁵⁷ Una critica della differenza culturale non deve

limitarsi a mettere sotto barratura le contraddizioni o gli antagonismi del discorso coloniale, continua Bhabha, ma deve piuttosto contrattarli, articularli, evidenziare gli spazi logici e simbolici che, quasi sempre, si scoprono essere asincronici e differenziati, e i modi in cui essi contribuiscono alla nascita di forme identitarie costruite dall'esterno (p. 162). In questo senso *egli prende le distanze da una nozione di postmoderno che continua a basarsi sull'arbitrarietà del segno, l'indeterminatezza della scrittura e lo sdoppiarsi del soggetto* (p. 176).

Quello che potrebbe irritare dell'approccio dello studioso indiano (o meglio parsi, una esigua minoranza) è l'insistere sulla nozione di "ambiguità" dei discorsi coloniali, già anticipata nell'Introduzione a *Nation and Narration*, dove termini come 'tradizione', 'popolo', 'ragione di stato', 'alta cultura', e altri simili, contengono in germe la narrazione di tutto quello che hanno taciuto. Ma ciò, come sappiamo (e lo vedremo ancora sotto a proposito della critica letteraria, V.1 e V.3), è già racchiuso nella lingua e nella logica, nel senso che ogni proposizione, ogni segno, è marcato dalla differenza rispetto a quello che esso non è, per cui diventa semplicistico attaccare un'ideologia, anche quando essa diventa olistica e paradigmatica, mostrando che il suo opposto la segue come un'ombra, appunto come il suo doppio. E ancora: nella tensione tra *societas* e *universitas* egli scopre una ambivalenza,⁵⁸ che fa coincidere con la nozione di ibridismo. Ecco un'ulteriore occasione sprecata, perché come sosterremo strada facendo, ambivalenza e ambiguità sono altro da ibridismo, in quanto quest'ultimo termine non è costituito da elementi distinti, ma possiede una sua altra o nuova composizione, sarà un composto, non un miscuglio, per dirla in termini scientifici, e inoltre può fungere da motore per ulteriori polisemie e potrebbe diventare una potente figura critico-ermeneutica.

Critico di Homi Bhabha,⁵⁹ e fautore di un approccio multidimensionale articolato in parti poco ambivalenti, sembra essere la proposta di Patrick Colm Hogan con il suo *Colonialism and Cultural Identity*, uscito proprio nel 2000. Hogan non perde tempo a dimostrare l'ambiguità o la doppiezza delle pratiche critiche tardomoderne occidentali, e punta direttamente sull'analisi di testi anglofoni prodotti in Asia, Africa, nei Caraibi

e, come controllo intra-europeo, in Irlanda. Le sue analisi di testi di Derek Walcott, Chinua Achebe, Jean Rhys, Buchi Emecheta e Earl Lovelace mirano a dimostrare come i protagonisti nei testi attraversano varie fasi di logoramento, disillusione, falsa ricostruzione, crisi profonde dell'identità marcate, a seconda dei casi, da alienazione, desessualizzazione, degrado civile e razziale, separazione e disperazione. Lo studioso si sofferma sulle condizioni dei protagonisti dei testi scelti concentrandosi sul fatto che narrano di esperienze registrabili sempre a livello "individuale" (HOGAN, 2000, p. xv) e quindi uniche e irripetibili. Dal punto di vista metacritico, anche egli sviluppa la nozione del trovarsi "in-between", dello stare tra mondi contrastanti quando non esplicitamente contraddittori e antagonistici. Ma va oltre.

Hogan individua tre zone geostoriche a cui fa corrispondere:

- a) scritture *metropolitane*,
- b) scritture *indigene*,
- c) scritture *creole*.

Ora, tutte e tre poggiano su un universalismo in relazione al quale misurare la propria individualità o particolarità, e per poter fornire una sorta di logica, evitando però che questo si traduca nell'universalismo delle filosofie e delle teologie occidentali (del resto inevitabili se la lingua di questi scrittori è l'inglese), Hogan le distingue in base a considerazioni *geografiche*, ove si mette bene in evidenza che non tutte le situazioni post-coloniali sono omologabili o isomorfe. È questa una ventata d'aria fresca, che tra l'altro ritroviamo in un altro libro quasi contemporaneo di Ziauddin Sardar,⁶⁰ nella misura in cui i termini del dibattito non si generalizzano al punto di fare di tutte le erbe un fascio,⁶¹ ma insistono sullo *specifico storico-geografico del luogo di produzione del testo*. Egli quindi rovescia il paradigma secondo cui c'è un unico universale e tante istanze del particolare che lo presuppongono, paradigma che vanta una lunga tradizione in *Occidente* da *Aristotele* in poi, e punta sull'individuale per capire che tipo di universalismo si dà implicitamente o esplicitamente nel testo. Scopriamo quindi nel corso delle sue letture che si può parlare di

universalismo etico, esperienziale (forse esistenziale), *sociale, etico e culturale*. L'universalismo cui aspira o su cui si basa [Ngugi wa Thiong'o](#) non è identico a quello di Tagore. In aggiunta, egli distingue, bisogna dire "obiettivamente", fra letterature in cui lo scrittore fa parte di una maggioranza numerica anche se irriducibilmente colonizzata, come nei Caraibi, e letterature in cui lo scrittore vive, scrive ed è membro di una minoranza linguistica, come la scrittura Maori della Nuova Zelanda o quella dei Québécois in Canada. Si potrebbe aggiungere la scrittura degli indiani d'America negli Stati Uniti. Hogan postula l'esistenza di due letterature postcoloniali, una fatta dai colonizzatori, l'altra dai colonizzati. Naturalmente la parte che più interessa qui è la letteratura prodotta da coloro che sono entrambe le cose, i creoli, e i loro analoghi nei diversi paesi (i mestizo, i mulatto, e altri di razza mista), i quali a loro volta possono sia nascondere che evidenziare una doppia e tripla ascendenza linguistica, storica, culturale e addirittura religiosa. Per Hogan, un approccio utile e demistificatorio a un tempo deve incominciare da una *geografia culturale* in cui le zone di contatto rivelino a loro volta la complessità dell'intersecarsi di diversi fattori, come per esempio l'intensità dello scontro, i livelli di separazione, il grado di interiorizzazione delle questioni identitarie. Da qui si passa metodologicamente a una analisi di come gli attori di tutte e tre le categorie— *metropolitani, indigeni e creoli*— manifestino aderenza (o rifiuto) verso la ortodossia, il conformismo, le ventate reazionarie o comunque tradizionaliste, le tecniche di assimilazione coatta o falsamente mimetica, le strategie per sopravvivere a contrastanti nozioni di sessualità, il gioco fra simbolismi regionali ed economia politica, e infine a una gamma di manifestazioni dello stesso ibridismo che li connota. La sua proposta, basata perlopiù su letture specifiche e sintetizzate in un utile glossario analitico (pp. 317-24), potrebbe dischiudere itinerari interpretativi che vanno oltre la distinzione storiografica tra modernità e postmodernità.⁶²

Una discussione sui Cultural Studies e i Post-Colonial Studies non può esimersi dal dedicare alcune pagine a Edward Said, l'intellettuale palestinese-libanese-americano scomparso recentemente. Said non sembra aver preso troppo sul serio le discussioni sul postmoderno, perché nei suoi scritti non vede la modernità come una fase precedente o comunque preparatoria a

un suo ipotetico “dopo”, e anzi per oltre trent’anni ha insistito piuttosto sulla continuità ed esacerbazione di dinamiche sorte storicamente lungo tutto l’arco dell’ultimo millennio. È vero che egli viene chiamato in causa come autorità critica quando si vuole dimostrare la validità della tesi che gli occidentali si sono praticamente “costruiti”, e a volte “inventati”, una particolare concezione, tipicamente negativa, degradante e strumentale, di popoli e di culture non occidentali. Il suo libro *Orientalism*, del 1978, ha praticamente aperto un campo di studi. La sua tesi è che gli studiosi occidentali, in particolare filologi e appunto “orientalisti” francesi, inglesi e tedeschi dell’Ottocento hanno dato— hanno costruito— un’immagine fortemente eurologocentrica di un intero continente, anche nei casi in cui furono svolte ricerche sul campo. La connessione intellettuale-istituzione-ideologia-**nazione**, effettuata da Said senza seguire nessuna teoria critica aprioristica, si rivela devastatrice della presunta obiettività e meticolosità dei ricercatori, i quali a loro volta non avevano esaminato i presupposti della loro stessa scienza, fondata su positivismo, vaghi idealismi e insidiosi stereotipi. Neanche Marx, come si sa, fu immune da certe idee di un oriente dispotico, non progressivo, implicitamente retrogrado. L’immagine ottocentesca dell’Oriente, percepibile in particolare nelle arti visive, è quella di una cultura effeminata, malleabile, biologicamente inferiore, misteriosa, inaffidabile, non trasparente nelle sue pratiche e nei suoi principi. Per Said, il sapere degli studiosi, molti dei quali non conoscevano le lingue delle regioni a cui si riferivano e, con l’eccezione di antropologi e archeologi, spesso non le avevano mai visitate, venne facilmente trasferito in altri ambiti e fatto circolare per sostenere l’ideologia della superiorità degli europei e legittimare politiche espansionistiche, colonizzatrici, sfruttatrici di risorse e di manodopera. Egli studia questo fenomeno nell’ambito della narrativa evidenziandone razzismi latenti, nell’ambito di politiche culturali e della diffusione e circolazione di determinate idee attraverso giornali, istituti, accademie e retorica di governo. Negli stessi anni egli pubblica *Covering Islam* (1981), il cui sottotitolo, “Come i media e gli esperti determinano il modo in cui vediamo il resto del mondo”, con una incisiva e sferzante analisi della rivoluzione iraniana contro lo Shah (SAID, 1981, pp. 74-125), racchiude *in nuce* il senso del suo pensiero. A un’analisi, che apre il libro, di

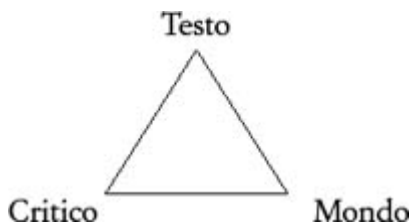
come l'Islam è stato descritto e presentato agli occidentali (pp. 3-32), fa da controparte, in conclusione, il saggio "Sapere e interpretazione" (pp. 154-65), in cui egli ribadisce:

In generale, per il pubblico in America e in Europa, l'Islam fa oggi "notizia" in modo decisamente spiacevole. I media, i governi, gli strateghi geopolitici e— benché restassero marginali alla cultura in senso lato— gli esperti accademici sull'Islam, sono concordi: l'Islam è una minaccia per la civiltà Occidentale. (p. 136)

Le cose non sembrano essere cambiate granché, come abbiamo visto sopra in particolare a proposito della tesi di Huntington (III.8), e specialmente dopo il 2001. Resta il fatto che storicamente gli europei, con qualche eccezione, non solo hanno generalizzato l'idea di Oriente fino a farne appunto "l'Altro" negativo e pericoloso di un "Noi" positivo e buono, ma hanno introdotto nozioni che circolano addirittura nelle fiabe non meno che nelle enciclopedie, e secondo cui "i musulmani vivono in un mondo di fantasia, nel quale la famiglia è oppressiva, i leader sono psicopatici, le società sono immature, e via dicendo" (p. 139). Ma a differenza di molti suoi allievi ed epigoni che, come abbiamo accennato, anche se vogliono smascherare le ipocrisie degli europei nei confronti di altri mondi come l'Asia, l'Africa e l'America Latina, fanno leva su modelli dicotomici che ripetono l'opposizione Noi-Loro, Nord-Sud, Est-Ovest, Uomo-Donna e altri che vedremo strada facendo, Said è notevolmente più ferrato nella storia, nella geografia, nelle scuole critiche e negli sviluppi istituzionali di diverse discipline. E tuttavia anche Said fa spesso ricorso all'opposizione Io/Noi vs Altro/Altri per individuare, scandire e disegnare il processo, sotterraneamente hegeliano, con cui gli occidentali si sono letteralmente "costruiti" una concezione dei popoli non-europei— e, all'interno dell'Euroamerica, e verticalmente, delle minoranze e degli emarginati—, come appunto i "non-noi", i "differenti", gli "stranieri" o "esotici", e quindi gli si potrebbe imputare l'incauto uso della nozione di "[cultura](#) occidentale" come se quest'ultima fosse omogenea e unitaria. È stato detto che secondo questa impostazione si accetterebbero inconsciamente i valori sia di Hitler che di Anna Frank. Magdi Youssef trova la critica orientalistica di Said "ambivalente", perché vi riscontra delle involuzioni epistemologiche:

La critica di Said all'orientalismo e all'imperialismo culturale è alquanto sorprendente, ma l'uso e l'accoglimento dell'approccio sottilmente eurocentrico della teoria della [letteratura](#) europea (propagato da Wellek e impostato da Curtius e Auerbach) lo rende incline e di fatto vittima della stessa ideologia che si accinge a combattere. E tutto ciò culmina nella riproduzione del medesimo eurocentrismo da lui odiato. Detto una volta per tutte, egli accetta l'immagine unitaria della cultura e letteratura occidentali, a cui si riferisce ripetutamente in modo più o meno esplicito, col risultato di perpetuare l'eteroimmagine di un ipotetico "Oriente". (YOUSSEF, 2003, p. 89)[63](#)

Tuttavia, malgrado queste riserve, la contrapposizione occidentale-orientale non è formalizzata, e Said pratica una critica saggistica che insiste altrettanto sulla necessità di tener presente l'intersecarsi di forme di discorso non solo contrastanti ma anche corroboranti e insidiosamente compartecipi dello stabilirsi di varie egemonie di controllo e di influenza.[64](#) Per cui, se si volesse riassumere il suo approccio critico in uno schema, basterebbe mettere i tre termini del titolo della sua raccolta del 1983, *The World, the Text and the Critic*, agli apici di un triangolo epistemologico:



Con ciò si dovrebbero capire tante sue letture nel corso delle quali egli insiste sulla inaggirabilità del rapporto dialettico e materiale che intercorre tra questi tre poli, e che gli permette di storicizzare, sì, ma non in assoluto, poiché la nozione di storia, ossia del mondo, di "un mondo" socio-culturale, varia costantemente sia diacronicamente sia a livello geografico e di organizzazione della cultura. Nel capitolo "Traveling Theory" (SAID, 1983, pp. 226-47) lo studioso evidenzia come idee influenti, nel passaggio da una cultura a un'altra, per esempio le idee di Goethe, Lukács, Goldmann e Raymond Williams,

tradiscono appunto questa inevitabile *distorsione*, ma che per lo stesso motivo sarebbe improprio o assurdo pretendere che si possa risalire a un presunto senso “originale” e “corretto” delle idee, e delle ideologie, di un autore. E si vedano a titolo di esempio le osservazioni su Ernst Renan in cui egli indaga come, in pieno clima nazionalistico e di secondo impero, il grande storico francese studia le lingue semitiche al fine di “secolarizzare” la lingua sacra in maniera da fissare le vasi in seguito per la sua biografia di Gesù.⁶⁵ In questo contesto si comprende come Said non fosse veramente sostenitore delle teorie del segno autonomo o della *decostruzione* o della interpretazione come costante fraintendimento o della critica come ansia dell’influenza, e di altre mistificazioni della “textualité”, insomma, approcci che dimenticano o ignorano la realtà concreta, dinamica e politica in cui un autore e quindi un critico si trovano a vivere e scrivere.⁶⁶ Ciò viene messo bene in evidenza nell’intervento “Roads Taken and Not Taken in Contemporary Criticism” (pp. 140-157), che aggiorna ed elabora con tono impegnato, quando non addirittura politicizzato, un’analoga disamina svolta in un suo libro giovanile poco citato ma fondamentale, ossia *Beginnings. Intention & Method* (1975). È qui che germina la concezione, espressa attraverso una sofferta meditazione iniziale, secondo cui *incominciare*— che non equivale a “originare”— *qualsiasi lavoro interpretativo significa assumere una posizione, ossia fare una scelta, e con questo che vi sono delle responsabilità cui l’interprete deve accudire*. Nel quinto capitolo, “Abecedarium Culturae” (SAID, 1975, pp. 279-343), egli prende le distanze dalle teorie dell’assenza e della presenza, e da quelle che vertono sulla *écriture*, smantella lo strutturalismo e dedica due o tre pagine a Derrida ma quasi trentacinque a Foucault.⁶⁷ Contrario all’idea che i testi celino un senso misterico o divino o un *je ne sais quoi*, Said propende per una critica *secolare, materiale*, mai dimentica del *hombre in carne y hueso*. La sorpresa per parecchi sarà quella di scoprire, nell’ultimo capitolo, che l’ispirazione di fondo proviene proprio dal nostro Giambattista Vico (SAID, 1975, pp. 347-81). Secondo Said, Vico, avendo separato la lingua di Dio da quella degli esseri umani— Dio non è conoscibile, neanche rappresentabile, e la divinità parla per mezzo di allegorie inventate appunto dai primi uomini— costruisce la *Scienza Nuova* sulla base dell’uso del linguaggio che

si incunea tra uomo e natura (creata da Dio), reiterando la nota massima

che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. (Vico, 1988, p. 232)

Quindi, bando all'interpretazione ispirata e regolata assiomaticamente da forze soprannaturali o provvidenziali. Stabilire le modalità dell'appropriazione vichiana di Said ci porterebbe lontano dal nostro compito, quello che importa al nostro resoconto è che questo intellettuale si è battuto instancabilmente contro pretese di legittimità nascoste nella notte dei tempi, contro ideologie essenzialistiche e soprastoriche, e ha rivendicato la necessità di andare a rivedere, nell'analisi dei testi, *i luoghi, le circostanze e le motivazioni* che s'intrecciano nella dinamica tra gli esseri, la lingua, e i mondi (o ancora: tra contesti, ideologie, visioni) che li hanno generati.

Alla fine, se una generalizzazione è concessa, la cultura, almeno in occidente, si ritrova sempre in qualche modo complice di disegni e di desideri di appropriazione, e diventa produttrice di strategie di legittimazione, come si constata nella raccolta *Culture and Imperialism* (1993). Nell'ultimo capitolo di questo volume si avverte tra le righe come egli ritenesse la questione del postmoderno piuttosto "self-indulgent", autocompiacente, invischiata con istanze autoriflessive ed egocentriche, ancor prima che etno- ed euro-logocentriche. Per Said il postmodernismo tradisce il caratteristico provincialismo degli intellettuali di fronte a un mondo più volte sconvolto, ma comunque il solo mondo dell'umanità, in cui i problemi sono seri, molto seri:

Nell'Occidente il postmodernismo si è impadronito della levità astorica, del consumismo e dello spettacolo del nuovo ordine. A esso si congiungono altre idee come il post-marxismo e il post-strutturalismo e versioni di quello che il filosofo italiano Gianni Vattimo descrive come "pensiero debole" della "fine della modernità". Eppure nel mondo arabo e islamico molti artisti e intellettuali come Adonis, Elias Khoury, Kamal Abu-Deeb, Muhammed Arkoun e Jamal Ben Sheikh sono ancora alle prese con la modernità, la quale, lungi dall'essere esaurita, rappresenta ancora una grande sfida per una cultura dominata dalla *turath* (eredità) e l'ortodossia. La situazione è simile nei Caraibi, nell'Est europeo, nell'America Latina, nell'Africa e nel subcontinente indiano. Questi movimenti si intersecano

culturalmente in uno spazio cosmopolita affascinante animato da scrittori internazionali come Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Milan Kundera, i quali intervengono con forza non solo in quanto romanzieri ma anche come commentatori e saggisti. E intorno ai loro dibattiti su cosa sia moderno o postmoderno convergono questioni ansiose e urgenti su come bisogna modernizzarsi, visti i sommovimenti cataclismici che il mondo sta attraversando mentre si prospetta questa *fin de siècle*, ossia, come si riuscirà a tenere su la vita quando le esigenze quotidiane del presente minacciano di sradicare la presenza umana? (SAID, 1993, p. 329)

Questa tensione tra etica, politica ed estetica alimenta anche la sua idea di **umanesimo**, il quale per un verso non è un privilegio degli occidentali (e qui ci ricorda il ruolo di esegeti svolto da accademici islamici durante il Medioevo), per altro verso non andrebbe mai visto come fissato una volta per sempre, perché così ne verrebbe inaridito; l'umanesimo, egli osserva, “racchiude una sconvolgente avventura tra le differenze, tra tradizioni alternative, tra testi che richiedono nuove esegesi all'interno di parametri più ampi di quelli che abbiamo conosciuto finora”.

Si potrebbe dire che i Cultural Studies abbiano veramente aperto il campo a un'idea di letteratura e di cultura che eccede le nozioni appunto “moderniste” di genere, nazione, potere, e la definizione di disciplina di cui dovrebbero occuparsi gli intellettuali e tutti coloro che, gramscianamente, “producono” cultura. Si potrebbe inoltre inferire che i Cultural Studies abbiano rimesso in gioco il ruolo e la presenza effettiva dell'interprete (come persona), e con questo i luoghi geostorici e le situazioni sociali ed esistentive dell'interpretazione medesima, ripristinando quindi— almeno potenzialmente— sia l'importanza teoretica del **referente**, sia la necessità della coscienza **ermeneutica** del critico (anche se, come abbiamo rilevato, la questione non è tematizzata in questi termini).

Benché, come abbiamo visto, non ci fosse carenza di prospettive e idee nuove, non sono mancati interventi contrari di una certa virulenza, intesi a portare alla luce come questo campo ormai senza confini precisi sia tuttavia in qualche modo complice di un'ideologia culturale non già fortemente filo-occidentale o polarizzante vis à vis produzioni culturali extra-europee, ma ingenua e a suo modo sovversiva. La ragione primaria di questa situazione sarebbe dovuta alla poca conoscenza, da parte dell'élite professionale dell'America e dell'Europa, della storia e

della letteratura di altri paesi. Un ricco e appassionato intervento in quest'ambito è *Postmodernism and the Other* (1998) di Ziauddin Sardar, per il quale il postmoderno è la non-ideologia fatta su misura per l'esercitazione di un potere culturale globale il quale non esita ad appropriarsi di storie e situazioni sia americane sia straniere ai fini di una manipolazione confabulatoria di una portata stravolgente. Sardar è decisamente scettico nei riguardi del postmoderno,⁶⁸ e spesso sfiora il cinismo, e a chi ha seguito la discussione fino a questo punto, in particolare i primi capitoli, la sua caratterizzazione degli aspetti del postmoderno può apparire schematica e affrettata. Sardar parte dall'asserzione classica di Jencks in merito al “pluralismo” che connoterebbe una nuova era di scelte infinite,⁶⁹ ma la concezione diffusa tra certi circoli negli anni ottanta e novanta secondo cui si sarebbe verificata una “spaccatura” o un “crollo” delle vecchie credenze, si rivela un fenomeno prettamente occidentale:

Per esempio, nel mondo musulmano durante l'ultimo secolo si è visto uno straordinario risorgimento della fede. Il Cristianesimo ha giocato un grande ruolo nell'abbattere il comunismo nell'Europa orientale. La crescita della religione è un argomento che ricorre nei movimenti di liberazione dell'America Latina. La ‘perdita della speranza’ e le delusioni generate dalla modernità non hanno portato a una perdita della fede, quanto piuttosto a un robusto revival della fede, oltre a una maggiore popolarità dei movimenti sociali, culturali e politici in tutto il mondo non-occidentale. (SARDAR, 1998, p. 21)

Se si legge questa osservazione nel contesto di quello che effettivamente è accaduto negli Stati Uniti durante gli anni novanta— vedi sopra, “In nome di Dio” (III.4)—, allora bisogna aggiungere che la “rinascita” o “ritorno” della religione non sia neanche un fattore esclusivamente non-occidentale.⁷⁰ L'imputazione è pesante: avendo assorbito e classificato la diversità interna della modernità, “incluso il retaggio giudeo-cristiano” (p. 18), in un principio presumibilmente superiore di migliorismo secolare, l'occidente, nella sua nuova veste postmoderna, si ritiene una civiltà universale, anzi l'unica civiltà. Altrove, tra gli architetti che legittimano questa visione arrogante ricompare Fukuyama. Le culture “altre” sono quindi sopraffatte: “La sintesi postmoderna è un eufemismo per l'assorbimento di culture Altre entro la civiltà occidentale” (p. 23). Lo scambio è impari, non è data sintesi negli incontri tra culture diverse, ma

l'annientamento della più debole, o tutt'al più la sua riscrittura o il suo adattamento in modo da trasformare il mondo in un teatro dove tutto viene costruito artificialmente, inclusa la società, i suoi linguaggi, le sue credenze, le sue stesse possibilità d'interrogarsi:

Il transito di idee e di prodotti, come quello delle merci e dei beni, è strettamente a senso unico: dall'occidente al Terzo Mondo. Non si incontrano un Michael Jackson dell'India, una [Madonna](#) della Cina, un Arnold Schwarzenegger della Malesia, una Julia Roberts del Marocco, un "New Kids on the Block" delle Filippine, uno Shakespeare brasiliano, una Barbara Cortland egiziana, un *Cheers* della Tanzania, un *Dallas* della Nigeria, un *Wheel of Fortune* del Cile, un'opera cinese, la poesia urdu, il teatro egiziano ecc., sul palcoscenico del mondo. Il teatro globale è rigorosamente occidentale, è la personificazione del prestigio, del potere e del controllo dell'occidente. (p. 22)

Ancora una volta ci si rifà a Baudrillard, che aveva intravisto e descritto il processo secondo cui si arriva a questo mondo di apparenze e di falsi, o, secondo Sardar, di spazi che isolano coloro che possono scegliere come vivere da coloro che non hanno altra scelta che la cupa povertà. Nello stendere questa filippica introduttiva l'autore deve ricadere per forza nello stesso dualismo occidente-resto del mondo che egli poi condanna come tipico del modo di pensare degli occidentali (cfr. pp. 30-31), ma è una circostanza che abbiamo visto emergere ripetutamente in questo libro il fatto che il pensiero critico (sia di destra o di sinistra, dell'Europa o del resto del mondo) che si basa metodologicamente su coppie binarie, non può non riconfermare la necessità dell'altro (della coppia dicotomica, appunto) come valore negativo che conferma la propria positività. Ritorneremo su questa tematica nel capitolo sulla filosofia. Ma si conferma ancora una volta che, come ha indicato anche un'altra autrice e curatrice di un'importante raccolta di saggi, Elisabeth Mudimbe-Boyi (2002), bisogna andare "oltre le dicotomie".⁷¹ E infatti i concetti che emergono da quest'ultima raccolta e che consentono di sbloccare alcune delle aporie dei Cultural Studies riguardano *la traduzione*— la quale va chiaramente vista al di là della sua accezione tecnica, ossia come metafora o figura critica, come trasporto e transazione di valori culturali (Mignolo e Schiwy, e Apter)— e *l'emigrazione*, intesa come categoria, o meglio processo, che ingloba vari movimenti demografici, diaspora, e l'ibridismo (Gupta; cfr. anche CARRAVETTA, 2004b). Sardar

concepisce la nozione fatta su misura dagli angloamericani di *postmoderno come una forma di pensiero cinica, rapace, votata a una conveniente amnesia storica, tesa alla riscrittura autolegittimante della storia di altri popoli e di culture aliene*. Recenti riadattamenti di fiabe e di storie tradizionali, come per esempio *L'ultimo dei mohicani* di Michael Mann, o la versione fumetto dell'incontro di John Smith con Pocahontas, stanno a dimostrare una spudorata appropriazione appunto culturale, e per ciò stesso ideologica ed economica, del proprio passato, ai fini di presentare una versione unitaria del mito della potenza unica e salvatrice, contro il necessario altro, polo negativo della dicotomia, il passato inquieto e truce, o i popoli diversi cosparsi per il globo. Viene così messo in luce un manicheismo che abbiamo sentito pronunciare persino dal pulpito dell'esecutivo proprio in occasione degli eventi dell'11 settembre. Le pagine sull'"uso" delle credenze cristiane sono di una sconcertante lucidità (SARDAR, 1998, pp. 231-270). Le "finzioni di comodo" che una o due generazioni prima venivano interpretate come l'ultima avanguardia (*Naked Lunch* di Burroughs) o la genesi del postmoderno (*The Last Voyage of Somebody the Sailor* di Barth) sono lette da Sardar come gioco perverso di luoghi comuni orientalistici, con prevalenza di rappresentazioni di droga e di sesso in ambiti musulmani. L'attacco ai *Versi satanici* di Rushdie ci consegna la versione desacralizzata e parodiata dell'Altro dell'Occidente:

Un classico esercizio postmoderno... *I versi satanici* vogliono far apparire i fondamenti dell'[Islam](#) come progetto secolare e quindi come parte della Grande Storia della secolarizzazione; esso cancella i legami profondi e intrinseci tra l'identità religiosa e culturale musulmana e il paradigma profetico, trasformando così la cultura islamica e l'identità musulmana in un'appendice della cultura occidentale; infine... nella mente dei lettori occidentali per i quali fu scritto, cancella la storia islamica e l'identità musulmana. (p. 182)

Poiché si tratta di un'opera di fiction, Sardar comprende che l'autore non deve rispondere della veridicità storica. Ma sa bene che le idee sono forse più potenti delle fedi. E del resto, la storia delle migrazioni, degli sradicamenti, delle metamorfosi, e della rivelazione all'interno del mondo musulmano vennero già scritte da autori in lingua araba, persiana e urdu, come Naquib Mafouz, A.R. Khatun e Muhammed Iqbal. Ma nella nostra arroganza, noi

sapremmo molto poco di queste allegorie, di queste storie, di queste forme discorsive. È un'accusa costante in questo libro. Ma questo forse è proprio il suo obiettivo: ricordarci che nella nostra (euroamericana) concezione degli altri, delle culture veramente diverse da quelle egemoniche sorte nella Modernità, la svolta postmoderna non ha costituito né un approfondimento né creato premesse etiche ed estetiche per una maggiore o comunque migliore comprensione del mondo, quanto piuttosto ha radicalizzato tendenze da tempo germinate e coltivate nella psiche europea e americana, che è passata dal [colonialismo](#) al servizio del [nazionalismo](#), all'imperialismo transnazionale a tutto spiano. Nella sua versione romantica delle altre culture, di cui l'agenda del New Age ne rappresenta una faccia rispettabile e mercificabile, il postmodernismo parodistico, cinico, ridicolizzante e nientificante gioca brutti scherzi anche all'interno dello stesso mondo occidentale, poiché legittima politiche e poteri in modo sproporzionato a coloro che si abbarbicano assiduamente a tradizionalismi ossificati e prospettive pietistiche, facilitando progetti di distruzione e di consumo. E non c'è posto tra queste lotte intestine per una visione non occidentale.

Per "sopravvivere" a questa concezione del postmoderno l'autore fa appello all'idea di *autenticità*, intesa però come "leggera" e come "autonoma", cioè dotata di una flessibilità. Ritorna, ma attraverso un lessico non occidentale, l'idea di "resistenza" al dilagare del postmodernismo da mercato, ma senza illusioni di vincere un qualsiasi confronto antagonistico, piuttosto si tratta di una strategia di parziale accomodamento, o meglio di tacito rifiuto o aggiramento, del mito del mercato e della tecnologia. Quando Sardar parla di "[autonomia](#) culturale" (p. 283) egli intende il mantenimento malleabile e circostanziato di determinati valori autoctoni o intrinseci a un dato popolo, senza che questo entri necessariamente in conflitto con idee di sovranità di stato o di scambio con altri popoli. In un certo senso, egli propende per una critica o un processo dialettico, relazionale (p. 284), che si potrebbe attuare anche all'interno delle culture periferiche, come ha sostenuto anche Marie Louise Pratt (2002) nella citata antologia di Mudimbe-Boyi.

Nel concludere questa rassegna critica sui Post-Colonial Studies, diamo un veloce sguardo a due ripensamenti di questa

influyente esperienza critico-accademica con taglio riduttivo o negativo. Riflettendo sul significato più ampio dell'11 settembre 2001, Anouar Majid, in un articolo apparso su *The Chronicle of Higher Education*, considera i Post-colonial Studies un'ulteriore vittima degli attentati terroristici. Sarà vero che i Post-colonial Studies hanno discusso e promosso l'idea che la dissoluzione delle identità, l'accelerarsi dello scambio molteplice che occorre tra nazioni e culture, le migrazioni di popoli e di mentalità, e le storie sul valore della **differenza** rappresentino l'arrivo di una nuova epoca, il dischiudersi dell'orizzonte salutare e liberatorio, anche giocoso, del **postmodernismo**. Ma in effetti se i postculturalisti euroamericani si fossero degnati di ascoltare ciò che dicevano i loro corrispettivi intellettuali nel mondo dell'**Islam**, si sarebbero resi conto che per i non occidentali quel che era in palio come conquista culturale e politica non era la **differenza**, bensì l'**identità**:

Che i mulsulmani stessero vivendo un'atroce crisi di identità doveva sembrare ovvio a chi avesse letto romanzi di scrittori islamici degli ultimi quarant'anni. Che lo scrittore provenga dal Senegal, dal Sudan, dal Marocco, dall'Arabia Saudita o dall'India, la storia è sempre la medesima: l'incontro dell'Islam con l'Occidente, che avvenga a casa o all'estero, provoca una terribile confusione che spesso si esprime attraverso qualche atto violento, autodistruttivo. (MAJID, 2002, p. B11)

Majid continua passando in veloce rassegna alcuni romanzi che dimostrano chiaramente come il mondo arabo e musulmano abbia attraversato periodi di dubbio, di incertezza politica, di contrasti interni di tipo razziale, e dappertutto osserva i molteplici e problematicissimi incontri con il **capitalismo** avanzato, per esempio la forzata occidentalizzazione dei mercati e l'imposizione delle tecnologie euroamericane, la consapevolezza di sapersi invasi e di risiedere sopra ricchi giacimenti al punto da essere chiamati "gente degli idrocarburi." A differenza di Sardar, però, Majid capta nell'opera di Salman Rushdie una voce di speranza, la storia di un'evasione che si trasforma in una sorta di itinerario dantesco di purgazione e di rinnovamento, di ritorno "a casa" e di reintegrazione: "Da un punto di vista letterario, Rushdie ha fatto di più per l'Islam di qualsiasi ajatollah e anche più di quanto molti suoi difensori si rendono conto". Alla fine, l'attacco ai Cultural Studies si traduce in un invito a occuparsi *anche* del fatto che l'identità è *ancora* una cosa da conseguire,

perché a monte vi sta il problema della sopravvivenza economica, religiosa, personale:

Di fronte a una crisi mondiale dell'identità, ai Post-colonial Studies conviene giocare un ruolo più attivo nell'elucidare in che modo la [globalizzazione](#) inasprisce le tensioni culturali e accelera le implosioni sociali. Effettivamente, gli studiosi dovrebbero studiare non solo che cosa spacca le società, ma anche ciò che le tiene insieme. Ancora più importante, però, i critici postcoloniali dovrebbero resistere alla tentazione di sminuire le ansie della gente in quanto generate da concezioni inesatte di sé e di identificare le forze che costringono la gente ad assumere queste ortodossie difensive. (*ibidem*)

In certo senso, dunque, i Post-colonial Studies avrebbero “mancato” nel concentrarsi sull'aspetto instabile delle culture, penalizzando l'analisi di ciò che unisce le collettività e di come si possa impostare una critica positiva, collaborativa. Forse l'accusa finale riguarda il fatto che una cosa è fare il critico dagli spalti delle istituzioni occidentali, un'altra è vivere la realtà della [deteritorializzazione](#) e dell'identità imposta dall'esterno: “L'ibridismo, l'essere senza casa, il dislocamento e l'esilio hanno spesso generato potenti critiche alla nozione semplicistica di spazio e di sé, ma non possono attenuare l'agonia dello sradicamento sofferta dai musulmani e da altri popoli nell'ultimo mezzo secolo” (*ibidem*).

Per ultimo, Neil Lazarus, anch'egli con il senno del dopo 11 settembre, scrive: “A causa della tendenziosità e parzialità dei presupposti teorici che hanno strutturato fino a oggi gli studi postcoloniali, gli studiosi della letteratura che lavoravano in questo ambito di ricerche tendevano a scrivere con riferimento a un numero paurosamente ristretto e attenuato di lavori” (LAZARUS, 2002, p. 771). In altre parole, come dimostra una sua disamina di alcune recenti antologie di scritti critici sul post[colonialismo](#), si è dato molto spazio al metadiscorso, all'intertestualità dei critici— i quali troppo sovente si limitano a commentarsi a vicenda—, ma vi sono pochissimi studi testuali delle opere di autori, appunto, post-coloniali. A parte qualche riferimento all'ormai canonico Salman Rushdie e, di passaggio, a Coetzee, Walcott e Achebe, Lazarus accusa l'intero establishment di non confrontarsi veramente con intere schiere di autori che potrebbero servire sia come critici dell'Occidente, ma dall'esterno, sia come strumenti per acquistare una più variegata e dettagliata idea del mondo non

europeo, se non altro al fine di evitare delle presuntuose ed errate generalizzazioni sul mondo culturale delle ex-colonie.⁷² In conclusione, ai Post-colonial Studies sembra mancare sia l'apertura a letture ed esperienze del mondo non occidentale in senso orizzontale, addirittura geografico, sia un più radicale ripensamento della storia o delle storie degli stessi paesi ormai sovrani e indipendenti, almeno giuridicamente e istituzionalmente, dalle nazioni euroamericane. Quello che manca è forse un approfondimento del colonialismo come motore spesso invisibile della stessa modernità, e del fatto che ci sono stati tanti diversi colonialismi quanto ci sono stati tanti diversi nazionalismi.⁷³ È una direzione a cui sembrano rivolte le molte facce del rapporto postmoderno e postcoloniale.

⁴⁰ Si pensi alle opere di Horkheimer e di Adorno, e in particolare a *Dialettica dell'illuminismo*, che in retrospettiva appare particolarmente pessimistico e dogmatico nel far ruotare tutto intorno alla selezione di meccanismi economici, concedendo molto poco all'invenzione, al caso o al gioco.

⁴¹ Adesso raccolto nel volume *Modernity at Large* (APPADURAI, 1996, pp. 48-65).

⁴² Appadurai ha messo a buon frutto l'insegnamento di alcuni occidentali che hanno effettuato una profonda critica della modernità per così dire dall'*interno* del mondo europeo, in particolare Eric Wolf, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel e Marshall Hodgson.

⁴³ L'espressione "forma discorsiva" (che sto usando) o meglio "formazione discorsiva" è foucaultiana, ma Appadurai ne fa un uso generico, non tecnico e non nel senso del filosofo francese.

⁴⁴ Ma siamo avvertiti che gli stimoli provenienti dalla scuola francese incentrati sulle nozioni di testo, discorso, significato, e teoria, laddove hanno aperto il campo a nuove riflessioni, hanno anche creato un offuscamento entro due nozioni di base, *parola* e *mondo*. Si vedrà che nei post-colonial studies la preminenza non andrà più al significante, anche quando se ne riconosce il disancoraggio e la volatilità, ma piuttosto al significato, predisponendosi quindi ad analisi polisemiche e cronotipiche.

⁴⁵ Il termine non è affatto usato nel senso dell'ermeneutica, cioè della *Lebenswelt* di diltheyiana memoria.

⁴⁶ Appadurai non è affatto riduttivo, come per esempio abbiamo visto sopra essere il caso di Benjamin Farber e di Samuel Huntington (III.8), e ci fa notare che, se solo usciamo dal guscio euroamericano, "omogeneizzazione culturale", con l'idea implicita di colonizzazione, significa cose diverse per persone diverse: "Per la gente di Irian Jaya, l'indonesianizzazione è un pericolo maggiore che l'americанизazione, come lo è la giapponesizzazione per i coreani, l'indianizzazione per coloro che vivono nello Sri Lanka, la vietnamizzazione per i cambogiani, e la russianizzazione per i popoli dell'Armenia e delle repubbliche baltiche" (p. 32).

47 Mi sia consentito di rimandare a un mio studio sull'argomento, "Migration, History, Existence", in cui però la nozione di "migrare" è elevata a concetto storico-filosofico. Vedi CARRAVETTA, 2004b.

48 Lo studioso quindi ha delle riserve anche nei riguardi delle teorie neomarxiste di Ernst Mandel, di Eric Wolf e di Immanuel Wallerstein (su quest'ultimo, vedi sotto V.1.1).

49 Il rimando è al loro libro *The End of Organized Capitalism*, del 1987. Ma si veda ora anche di Sennett, *The Culture of the New Capitalism* (2006).

50 Il termine "situated", che ritroviamo spesso tra gli esponenti dei Post-Colonial Studies, *non* ha il senso di "situations" di sartriana memoria (anche se non sarebbe un male riprendere Sartre, come ho discusso altrove), né quello dei situazionisti di Guy Debord, degli anni cinquanta-sessanta, i quali a parte gli ideali rivoluzionari sembrano accostarsi piuttosto, in certo senso anticipandolo, a Baudrillard e alla teoria società dello spettacolo.

51 Le quali, si direbbe, contraddistinsero le politiche culturali della prima metà del Novecento fino a Sartre, Raymond Williams, Franz Fanon e altri, che fanno da sfondo a quasi tutti i critici post-coloniali.

52 Il riferimento è a SAID, 1983, pp. 226-47. Ma si veda anche CRAPANZANO, 1992.

53 Come tutto un contingente all'interno dei Cultural e dei Post-Colonial Studies, Radhakrishnan dedica molto spazio a una rilettura di Gramsci come anticipatore non solo di Althusser ma anche di tematiche a buon diritto "post-egemoniche". Distrarci in questo bosco richiederebbe uno studio a parte, per cui rimando al lavoro di Joseph Buttigieg.

54 Si vedano nel volume *The Location of Culture* (1994) i capitoli 3,6, 7 e 11 che riguardano la re-introduzione dell'idea di arcaico, del nuovo, della falsa meraviglia dei segni, e delle differenze tra culture non-omogenee.

55 Si veda, sul finire del decennio, la secca replica di Russell Jacoby agli esponenti (e loro "psychobabble") di campi affini come il multiculturalismo, i Gender Studies e gli Ethnic Studies, e la presunta politica culturale che alla fine si risolve in una lotta per l'*empowerment*, ossia per entrare a far parte della medesima "sovrastruttura" contro cui inveiscono: "Gli studi etnici vengono marginalizzati, perché minacciano il cuore del dominio Occidentale. Conclusione? Vogliamo che i baroni occidentali ci diano maggiori sostegni e più soldi" (JACOBY, 1999, p. 64). Ritorneremo su Jacoby più avanti.

56 Il libro di Anderson viene citato in apertura della fortunata antologia curata da Homi Bhabha quattro anni prima, *Nation and Narration* (1990, p. 1).

57 Lo scrivente è stato testimone di parecchie situazioni professionali in cui il mero gesto da parte di un collega di proporre, di fronte a queste tematiche sempre volte a smascherare e decostruire *at all costs*, un'interpretazione vagamente coerente o tendente a ipotizzare una risoluzione, veniva attaccato o censurato e accusato di subdolo etnocentrismo o essenzialismo o antifemminismo o altri e peggiori peccati.

58 Corroborata da riferimenti ai lavori di Michael Oakeshott, Hannah Arendt e Tom Nairn, ormai "classici" del pensiero tardomoderno (BHABHA, 1990, p. 2).

59 Per Hogan, "Complessivamente, trovo che gli scritti di Bhabha e di Spivak

sono terminologicamente opachi, concettualmente imprecisi, ed empiricamente disattenti” (HOGAN, 2000, p. 25).

⁶⁰ Si veda *Postmodernism and the Other. The New Imperialism of Western Culture* (1998) di cui si dirà ancora in seguito.

⁶¹ Come avviene per esempio nei lavori, del resto interessanti per i materiali sottoposti ad analisi, di David Spurr, *The Rhetoric of Empire*, e Ann McClintock, *Imperial Leather*.

⁶² Sull'ibridismo, si vedano anche le pagine di Ania Loomba (1998, pp. 173-83) e l'intervento di Rolf Goebel in FOSTER-FROMAN, 2002, pp. 192-205. Sulla quasi “necessità” di elaborare una geografia culturale in cui ibridismo e frontiera si intersechino vicendevolmente, si veda la bella raccolta di saggi di Lavie e Swedenburg, *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity* (1996), in particolare l'introduzione (pp. 1-26), e gli interventi di Lavie (pp. 55-96), di Gross, McMurray e Swedenburg (pp. 119-56) e Chandler (pp. 235-274).

⁶³ Youssef mette in rilievo come l'“idea” di letteratura di Auerbach e di Curtius, che avrebbero avuto una sottile influenza su Said, sia basata sul presupposto che la letteratura e la realtà siano due dimensioni separate, e che il “realismo” sia meramente un fenomeno “intraletterario” (YOUSSEF, 2003, pp. 83-84). Per Youssef, invece, “la letteratura in quanto prodotto umano è innanzitutto interattiva, è un processo che ha luogo all'interno della società e in quanto interattivo può essere al servizio delle relazioni sociali dominanti, reiterandone le illusioni e le ideologie di stabilità assoluta o essendo funzionale a esse, oppure è veramente critica verso tali onnipresenti illusioni e delusioni dominanti. Quindi, secondo me, non ci sono costanti nella produzione letteraria, non importa se questa sembri attingere o prendere in prestito da tradizioni locali, nazionali o straniere... le cosiddette costanti della letteratura sono sempre in movimento all'interno di un processo storico, ne siano esse al centro oppure divergenti, fino alla sua estinzione” (p. 89).

⁶⁴ Si veda l'ottima analisi di Moore-Gilbert (1997, pp. 34-73), la quale, sostanzialmente d'accordo con Youssef (p. 45), mette in rilievo l'evolversi del pensiero di Said, proprio in vista della dicotomizzazione che molti giovani studiosi a lui ispiratisi facevano del rapporto occidente-oriente.

⁶⁵ Renan è stato “rilanciato” da Homi Bhabha nella citata antologia *Nation and Narration* (BHABHA, 1990, pp. 8-22) per il suo giustamente famoso “Qu'est-ce qu'une nation” del 1882, ma Said attira l'attenzione sui suoi studi giovanili, in particolare la *Histoire générale et système des langues sémitiques* del 1855. Scrive Said: “Il merito della *Histoire générale* era di dimostrare scientificamente l'inferiorità delle lingue semitiche, principalmente l'ebraico, l'aramaico e l'arabo, strumenti di tre significativi testi sacri che parlavano o erano stati influenzati dalla lingua di Dio: la Torah, il Qumram e i Vangeli. In questo modo nella *Vie de Jésus* [uscita nel 1863] Renan avrebbe potuto insinuare che i cosiddetti testi sacri consegnatici da Mosè, Gesù e Maometto non potevano possedere niente di divino se il mezzo stesso della loro presunta divinità, tanto quanto l'insieme del loro messaggio a e per il mondo, era costituito da materiale mondano abbastanza mediocre. Renan sosteneva che, benché questi testi avessero preceduto tutti gli altri nell'Occidente, non avevano ragione di essere considerati teologicamente superiori” (SAID, 1983, p. 46). Si veda il

capitolo “Islam, Philology, and French Culture: Renan and Massignon” nello stesso volume (pp. 268-289).

66 “La critica recente ha sottolineato oltremodo l’assenza di limiti nell’interpretazione. Ha sostenuto che poiché tutte le letture sono fraintendimenti, nessuna lettura vale più di un’altra e quindi tutte le letture, potenzialmente un numero infinito, sono alla fine egualmente dei fraintendimenti. Tutto ciò deriva in buona parte da una concezione del testo come esistente all’interno di un universo testuale ermetico, alessandrino, che non ha nessun rapporto con l’attualità. Non sono d’accordo con questa nozione non solo perché i testi sono in effetti nel mondo, ma anche perché, in quanto testi, essi si autocollano — una delle loro funzioni è proprio quella di collocarsi — e infatti sono quello che sono proprio perché attirano l’attenzione del mondo. Inoltre il loro modo di attuare ciò è di imporre dei limiti sul modo in cui possono essere interpretati” (SAID, 1983, pp. 39-40).

67 Foucault, all’epoca, veniva spesso incluso nelle antologie sullo strutturalismo.

68 Egli cita il lavoro di Christopher Norris (pp. 25-27), che, come si sa, in molti suoi lavori mostra di non essere amico della teoresi sul postmoderno. In particolare si vedano di Norris i suoi scritti sulla prima Guerra del Golfo.

69 Si ricordi di Jencks *l’embarras de richesses*, l’eclettismo, e la prospettiva dell’insolita sintesi tra tradizione e novità: “Tra combinazioni creative e parodie confuse il Postmodernista decolla, spesso perdendosi e approdando alla delusione, ma altrettanto spesso realizzando la grande promessa di una cultura plurale con le sue molte libertà” (JENCKS, 1986, p. 7, cit. in SARDAR, 1998, p. 18).

70 E se si aggiunge, a titolo esemplificativo ed emblematico a un tempo, la partecipazione oceanica, in particolare dei giovani, ai funerali di papa Giovanni Paolo II, nell’aprile del 2005, si direbbe che il fenomeno della necessità o almeno del bisogno della fede all’alba del duemila è sentito in maniera profonda e capillare anche in Europa.

71 Si veda *Beyond Dichotomies* (2002), in particolare gli interventi di Michel-Rolph Trouillot, “The Perspective of the World: Globalization Then and Now” (pp. 3-20); Akhil Gupta, “Reincarnating Immigrant Biography: On Migration and Transmigration” (pp. 169-182); Emily Apter, “Warped Speech: The Politics of Global Translation” (pp. 185-200) e Walter Dignolo e Freyda Schiwy, “Beyond Dichotomies: Translation/Transculturation and the Colonial Difference” (pp. 251-286).

72 Lazarus passa in rassegna una sola eccezione, la raccolta di Feroza Jussawalla e Reed Way, *Interviews with Writers of the Postcolonial World* (1992), dove si trovano ulteriori descrizioni del significato del termine “post-coloniale”, per mano di Chinua Achebe, Rudolfo Anaya, Anita Desai, Buchi Echemeta, Nuruddin Farah, Zulkiflar Ghose, Roy Heath, Witi Ihimaera, Ngugi wa Thiong’o, Raja Rao, Sam Selvon e altri, noti ai pochi professori che insegnano tali corsi, ma non a un pubblico veramente ampio. L’esortazione è chiaramente a parlarne e scrivervi articoli espositivi e tesi di laurea.

73 Si veda, per esempio, l’intervento di Klor de Alva “Colonialism and Post

Colonialism as (Latin) American Images” (1992), che richiama l’attenzione su come il rapporto spagnoli-indigeni nel primo Cinquecento fosse tutt’altra cosa rispetto a quello che avrà luogo tra di essi duecento anni dopo, proprio in virtù dei cambiamenti genealogici, sociali e politici che avvennero da una parte e dall’altra dell’Atlantico. Mancano studi sulla varietà di contesti da cui nasce il colonialismo, e manca una fenomenologia storica della sua evoluzione, per esempio una comparazione tra il colonialismo greco antico, quello dei romani, e quello degli inglesi in epoca moderna. Secondo Klor de Alva, il colonialismo non è sempre, o esclusivamente, basato su “controllo e dipendenza” (KLOR DE ALVA, pp. 10-14).

5. FEMMINISMO E GENDER STUDIES

Il rapporto tra femminismo e Gender Studies e il postmoderno è estremamente complesso, e qualsiasi articolazione rischia di cadere in contraddizioni e inevitabili omissioni, ma bisogna pur tentarne un consuntivo, se non altro perché le due tematiche occupano cronologicamente gli stessi anni. Infatti è importante ricordare che il femminismo storico del diciannovesimo secolo, che per alcuni culmina con la ratifica del 19° Emendamento alla Costituzione americana, nel 1920, che garantiva alle donne il diritto di voto, viene considerato da molte storiografe come una lunga ed estenuante lotta che coincide con il consolidarsi del *modernismo* nelle arti, e si protrae parallelamente alle rivoluzioni scientifiche del XX secolo, alle due guerre mondiali, al divario tra fascismo e comunismo/socialismo, fino a Simone de Beauvoir, il cui *Il secondo sesso* (1949, 1953) diventa pietra miliare e saldo punto di riferimento per l'avvio della seconda ondata.⁷⁴ Se i prodromi di una riflessione trasversale sul postmoderno risalgono agli anni cinquanta-sessanta, allora l'emergenza e diffusione del femminismo contemporaneo e il postmoderno coincidono. Ma il parallelismo è solo parziale, nel senso che se il postmoderno, come abbiamo visto, nasce all'insegna della dissoluzione, dello sbrindellamento e dell'infiacchirsi di teorie e pratiche artistiche, filosofiche, politiche e letterarie, il femminismo è sin dall'inizio contraddistinto da due anime, quella della contestazione e quella della (ri)costruzione o comunque della lotta sociopolitica con aspirazione a trasformare la società in precisi modi. E basta ridare uno sguardo a una pagina della storia comune ai paesi euroamericani, e in particolare agli Stati Uniti: a un livello generale ancora all'inizio degli anni sessanta le donne subivano apertamente vari tipi di discriminazione, e venivano tacitamente e sistematicamente tenute fuori dalla forza lavoro, dalle università, dai centri di ricerca avanzati, dalla politica, non potevano avere una carta di credito a loro nome, non avevano diritto di scelta e di protesta nelle questioni dell'aborto, del divorzio, della violenza domestica, e nelle scelte sessuali. È

incredibile— e spesso bisogna ricordarlo agli studenti—, che il concetto di “molestia sessuale” non esistesse neppure fino a vent’anni fa, almeno come voce giuridica (mentre la sua realtà sembra perdersi nella notte dei tempi, quasi fosse una disdicevole costante antropologica). Gli anni sessanta negli Stati Uniti (ma chiaramente anche in Europa) sono marcati dall’esplosione di quella appassionata ed eclettica *seconda ondata* che incominciò con il femminismo radicale. Il quale introdusse proposte di riforme in cui veniva messo in rilievo— si potrebbe meglio dire: smascherato— il fatto che il *patriarcato*, o la disuguaglianza tra i sessi, come forma di controllo spesso oppressivo e comunque paradigmatico della società esisteva a tutti i livelli, a casa come al lavoro, presso le sedi dei partiti come nelle chiese, nei curricula dell’educazione come nella programmazione e attuazione di varie infrastrutture sociali. Al di là delle varie ribellioni e contestazioni specifiche, allora si poteva parlare ancora con coerenza di rivoluzione culturale. Questo aspetto “trasversale” della protesta delle donne resterà una sua componente anche quando emergeranno diversi femminismi, e verrà in seguito analizzato a livello teorico e filosofico, avviando un profondo ripensamento su quasi tutto, dalla giurisprudenza all’antropologia, dalla biologia all’ecologia alla religione.⁷⁵

Ricordo alcuni punti emblematici di quegli anni, per meglio mettere in rilievo come le cose siano cambiate nell’ultimo decennio del secolo. Tra il sessanta e il novanta c’è stato il New York Radical Feminist Manifesto del 1974, che lancia l’idea secondo cui “ciò che è personale è politico”; ci sono stati interventi sconvolgenti come quelli di Kate Millet, Susan Brownmiller, Juliet Mitchell, Susan Griffin, Mary Daly;⁷⁶ ci sono state le lotte sociali e politiche per riforme sui diritti e la parità, e in breve tempo dalla “liberazione” o “emancipazione” si è passati all’idea che c’era anche bisogno dell’uguaglianza tra i sessi in tutti i settori sociali,¹ a partire dalla famiglia fino all’autonomia delle scelte personali, riproduttive, sessuali e politiche; e ci sono state rivoluzioni intellettuali nel campo della sessualità (Gayle Rubin, Adrienne Rich), della storia e della storiografia (Gerda Lerner, Joan Kelly-Gadol), della filosofia della scienza (Evelyn Fox Keller, Sandra Harding), della pubblica istruzione (Marcia Westcott, Barbara Smith), della psicoanalisi (Nancy Chodorow, Phyllis Chesler, Jean Baker Miller), della sinistra (Catharine MacKinnon,

Nancy Hartsock, Heidi Hartmann), e della filosofia e del diritto (Seyla Benhabib, Drucilla Cornell). Ma un aspetto fondamentale degli anni ottanta è stato il passaggio da una filosofia [politica](#) basata sull'uguaglianza con gli uomini a una rivendicazione dell'unicità, dell'individualismo e della [differenza](#); e in generale dell'idea filosofica della differenza, quest'ultima di chiara derivazione francese (Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray).⁷⁷ E da qui nasce un'ancora più fitta trama di posizioni che si intersecano in maniera spesso contrastante, competitiva, ambivalente. Ma non è questo il luogo per esaminarle da vicino, restando il nostro obiettivo quello di vedere quali caratteristiche generali si attagliano all'amorfo campo del postmoderno.

Bisogna quindi ricordare che, a seguito di quel decennio di fuoco, proprio con l'insediamento di Reagan alla Casa Bianca, cominciano a muoversi quelle forze conservatrici che, come abbiamo accennato (III.4 e 6), avviano l'inarrestabile marcia verso la conquista dei poteri esecutivo, giuridico e per ultimo legislativo, che contraddistingue ormai l'assetto generale degli USA a partire dal 2000. Nel 1984 viene sconfitto l'Equal Rights Amendment, ed è proprio negli stessi anni che, mentre nei circoli accademici si discute sulle differenze di genere, la [decostruzione](#) della sessualità, l'impossibilità di una politica dell'identità e su altre forme discorsive che vedremo nei seguenti capitoli, si accendono nelle province i primi focolai per politiche antiabortiste, si verificano nuove schermaglie contro la contraccezione, Hollywood produce filmi da romanzo d'appendice del XIX secolo che rispondono a tutti i crismi della correttezza dei ruoli tradizionali, ripropongono lo schema dei buoni contro i cattivi e dei "valori familiari" da anni cinquanta riciclati e aggiornati per una società ormai spudoratamente votata al consumismo. In più, mentre le reti televisive hanno già assorbito l'impatto della "rappresentazione egualitaria nei media" e possono riproporre al pubblico telenovelas con uomini sempre più meschini e inetti, famiglie di colore (e saltuariamente di altre minoranze) riformate che aspirano a una decorosa *middle-class*—ma in italiano si dovrebbe usare la vecchia espressione "piccolo-borghese"—, eclatanti eroismi intesi a cancellare l'esperienza del Vietnam, trame e scandali di vendite di armi ai "nemici" e presunte libertà d'espressione sessuale. È questo un altro esempio (e lo vedremo da vicino) di come a una ricchezza di intelligenze e

di proposte progressive e anche radicali faccia da sfondo, e dia seguito, una realtà sociale, economica, politica e accademica che non solo nega, ma sfrutta quelle stesse proposte e ideologie del femminismo ai propri fini e contro gli interessi di chi le sostiene. Prendiamo alcuni esempi che riguardano il rapporto femminismo-postmoderno.

Tre contesti problematici che ci consentono di inquadrare la discussione sono la questione del sapere, la politica della località e la questione dell'identità-differenza che informa lo statuto dei Gender Studies. Prima di tutto, il rapporto tra femminismo e [postmodernismo](#) è tutt'altro che pacifico, perché a volte essi si completano a vicenda, altre volte si contrastano. Alla fine degli anni ottanta, nel saggio di Nancy Fraser e di Linda Nicholson che apre la raccolta *Feminism/Postmodernism* (1990) leggiamo:

I postmodernisti propongono delle raffinate e convincenti critiche al fondazionalismo e all'essenzialismo, ma la loro nozione di critica sociale è del tutto anemica. Le femministe propongono una robusta concezione della critica sociale, ma spesso tendono a ricadere nel fondazionalismo e nell'essenzialismo. Per cui ciascuna prospettiva fa pensare a rilevanti critiche dell'altra. Una riflessione postmodernista sulla teoresi femminista rivela caratteri di essenzialismo, mentre una riflessione femminista sul postmodernismo rivela delle ingenuità politiche e androcentriche. (NICHOLSON, 1990, p. 20)

Si noti la scansione del rapporto tra i due campi, che evidenzia un chiasmo concettuale e sembra precludere la possibilità che l'una parte contribuisca a illuminare l'altra. Ma vediamo da vicino in che modo c'è un dissidio irrisolvibile tra le posizioni postmoderne e quelle di un certo femminismo.

La disamina delle teorie del postmoderno parte dall'ormai paradigmatico Lyotard, il quale risulta essere "ambiguo" perché non propone un "legame sociale" fondato su una comune coscienza o sottostruttura istituzionale, ma "delle pratiche discorsive che si intrecciano" senza che se ne dia una che attraversi l'intero. Per le autrici, la condizione postmoderna di Lyotard ci consegna degli "individui" che "sono dei nodi o postazioni dove queste pratiche si intersecano, e quindi partecipano a diverse pratiche simultaneamente. Ne consegue che le identità sociali sono complesse ed eterogenee" (p. 24). La critica al fondazionalismo e alla filosofia nel suo complesso effettuata da Lyotard, non gli consente di sviluppare un progetto

sociale, per cui egli “elimina in partenza categorie come *gender*, razza, e classe” (*ibidem*). La soluzione dei microracconti al fine di modificare le norme e la prassi dei discorsi, non convince secondo le due studiose. Tuttavia, Lyotard ammette che nell’epoca postmoderna vi sussista una forma sistemica generale, e questa sarebbe costituita dalla **ragione** strumentale, a sua volta ridotta a un solo criterio, quello dell’efficienza, o meglio la *performatività*. Questo incrinerebbe l’**autonomia** e la legittimità sia della **scienza** che della **politica** in quanto queste forme di strutturazione non sono inizialmente guidate dal principio dell’efficienza *pratica*. È qui che Fraser e Nicholson osservano che “la logica di questa storia... richiede giudizi che non siano *strictu sensu* immanenti al loro darsi (*practice-immanent*)” (p. 25), ossia Lyotard presupporrebbe che una persona possa distinguere cambiamenti e sviluppi che sono *interni* a queste pratiche già minacciate dal principio della performatività. “Ma questo induce Lyotard a emettere dei giudizi normativi sul valore e sul carattere di queste pratiche improvvise. Questi giudizi non sono veramente immanenti alle pratiche passate sotto giudizio. Essi sono piuttosto metapratichi” (p. 25). La conclusione è negativa: la critica postmoderna di Lyotard non è coerente e neanche convincente. L’abbandono della filosofia gli impedisce di formulare e radicare una vera critica sociale, ragion per cui egli deve puntare su una critica locale, *ad hoc*, e che tra l’altro sia non-teoretica. Di conseguenza, “egli butta via il bambino delle grandi narrazione storiche con l’acqua sporca della metanarrazione filosofica, e il bambino dell’analisi socio-teorica di grandi ineguaglianze con l’acqua sporca di una riduttiva teoria di classe marxiana” (*ibidem*). Ebbene, dicono le autrici, di fronte a questa carenza di fondo, perché non iniziamo dall’altra parte, cioè partendo da una critica sociale post-fondazionalista? O meglio, se si iniziasse col definire l’oggetto che si vuole criticare, ossia “la subordinazione delle donne da parte degli uomini”? (p. 26) Ci si renderebbe subito conto che “molti generi rifiutati dai postmodernisti sono necessari a una critica sociale”.⁷⁸

Le due studiose a questo punto svolgono una rassegna degli sviluppi degli ultimi decenni, e mettono in rilievo sia le insufficienze del modello pubblico-privato, sia quelle del determinismo biologico, soffermandosi in particolare sul lavoro di Nancy Chodorow, la quale propone “un’attività interculturale,

fare la madre (*mothering*), come oggetto ultimo di investigazione”. Com’è che questa attività viene riprodotta nel corso del tempo? Come si crea una predisposizione psicologica, nelle donne, alla riproduzione, mentre lo stesso non avviene negli uomini? La risposta viene caratterizzata in termini di identità di genere (*gender identity*): “Il maternizzare femminile crea donne il cui profondo senso di sé è relazionale e uomini in cui il senso profondo di sé non lo è” (p. 29). Le prove non sono difficili da rinvenire, e la [differenza](#) copre l’arco delle diversità culturali, razziali e classiste. Ma da un punto di vista postmoderno, si rilevano subito tracce essenzialiste. È facile poi risalire, o ridiscendere, al modo in cui queste categoriche differenze siano connaturate a tutto ciò che gli esseri umani fanno, al punto che il sessismo diventa strutturale e inaggirabile. Ma detto questo, ciò che interessa⁷⁹ è comprendere la questione del *gender* e le sue implicazioni politiche. Ci sono tre premesse alla proposta di Chodorow. La prima è di natura psicoanalitica e ritiene che il senso profondo dell’io sia costruito durante l’infanzia nel rapporto che il figlio o la figlia ha con il genitore, o meglio genitrice, e che questo permanga in seguito pressoché costante; la seconda premessa è che questo sé sia simile in tutte le donne e in tutti gli uomini, indipendentemente delle differenze di classe, etnicità e razza; la terza è che questa differenziazione incida in qualche modo su tutto ciò che facciamo. In quest’ottica i tentativi di una generazione precedente di voler far giocare i bambini con le bambole e le bambine con le pistole, oppure di emendare il linguaggio dalle connotazioni di genere, al fine di conseguire non solo un livellamento di questa differenza metafisica ma un cambiamento delle strutture profonde degli esseri, si rivelano ingenui, e in un certo senso hanno attenuato la carica critica del femminismo. Inoltre, questa posizione ha legittimato una politica della sorellanza (*sisterhood*), sulla base appunto di questa medesimezza (*sameness*) sostanziale e inamovibile.

Ma per Nicholson e Fraser questa teoria si frantuma una volta che debba confrontarsi con le imprevedibilità dell’esistenza o, secondo la loro espressione, una volta che alla teoria si dà un contenuto specifico. Per esempio, non risulta da queste premesse che vengano livellate anche le differenze *tra* le “sorelle”? L’insistenza sul fatto che le donne abbiano maggiore considerazione per le “interazioni relazionali” induce le due

studiose a domandarsi se non sia il caso di ripensare proprio il termine “relazionale” o meglio “rapporto” (*relationship*) (p. 31). Con questa tesi vengono esaminate e trovate carenti le proposte di Ann Ferguson, Catherine MacKinnon, Nancy Hartsock e altre perché l'intero apparato della produzione affettivo-sessuale, della riproduzione e della sessualità che si dovrebbe riscontrare anche attraverso le varie culture resta ancorato a un bisogno biologico (o quasi-biologico) ed è funzionale alla riproduzione della società umana globalmente intesa. Ci sarebbe da aggiungere che siamo alle posizioni dell'inizio della seconda ondata, ricordate sopra. Nicholson e Fraser si domandano se è vero, poi, che le categorie delle coetanee che contraddistinguono la questione delle donne si diano contemporaneamente in tutte le società, e inoltre se abbiano una vera e utile valenza critica inter-culturale. Infatti, a ben vedere, vi si possono rilevare tendenze universalistiche che tendono ad appianare le differenze tra le donne delle diverse società piuttosto che a metterle in rilievo. Ciò che esse propongono come alternativa è che si dovrebbe invece pensare alla nozione di *genealogia* delle categorie di sessualità, di riproduzione e del “maternizzare” (*mothering*), ancor prima che deporre in nome della loro universalità⁸⁰ (p. 31).

La nuova prospettiva consente di guardarsi intorno e stabilire almeno dei parametri per poter vagliare quanto ci sia ancora di progressivo e creativo nella teoresi femminista, e quanto invece ricade nell'essenzialismo (p. 33). L'accusa di essenzialismo è pesante, perché intende dire che si replica l'antica *ideologia* dominante degli uomini, i quali hanno sempre strumentalizzato la nozione dell'Uomo metafisico, androcentrico, a scapito della differenza sessuale, come se le donne fossero un'appendice, un accessorio, una merce o peggio.⁸¹ Nella letteratura e nelle arti esse sono state ovviamente esaltate e trasfigurate a livelli iperuranici, talvolta come muse e talvolta come madonne, insomma sono state rese irreali.⁸² Fraser e Nicholson non disconoscono i meriti di autrici che hanno ritrovato tracce di (in)sapevole, si deve presumere) eterosessismo negli scritti di tante altre femministe popolari o *mainstream*, o il fatto che spesso i riferimenti che queste ultime fanno alle “sorelle” si riferiscono a donne bianche con una buona posizione sociale ed economica. È il femminismo della televisione e della nascente pseudoetica della *political correctness*. E sono altrettanto puntuali nel riconoscere

che uno dei modi per evitare sia l'essenzialismo, sia lo pseudo-universalismo di un ipotetico "noi donne", anche quando si tratta di "lottare", consiste nell'esplorare appunto in che modo la categoria "donna"— e con ciò intendo quell'insieme di nozioni, "miti" e caratteristiche che nella società si condensano intorno alla vita (esperienza, dinamiche, simboli, storia) delle donne e alle idealizzazioni delle stesse— sia stata "costruita" secondo una gamma variabile di forze sociali, politiche, psicologiche. Si tratta, insomma, di prestare attenzione a come "donna" sia un costrutto al contempo ideologico ed ermeneutico. Alla fine del decennio che coincide con l'ufficiosa fine della guerra fredda, Nicholson e Fraser scrivono:

In generale, quindi, l'insegnamento femminista degli anni ottanta manifesta tendenze conflittuali. Per un verso, si registra un calo d'interesse verso le teorie generali della società nel momento in cui gli studi tendono a diventare più localizzati, orientati verso problemi specifici, e sono dichiaratamente fallibilisti. Per altro verso, vi si ritrovano residui essenzialisti causati dal persistente utilizzo di categorie storiche come identità di genere (*gender identity*), senza una riflessione su come, quando e perché tali categorie sono nate e si sono modificate nel tempo. (p. 33)

Ecco, i Gender Studies in questo senso sono una forma discorsiva— e Foucault fu un costante punto di riferimento per molte studiose— che, volendo riferirsi alle donne come esseri umani in carne e ossa, anziché "essere parlata" da altri, ha tentato, una volta costituitasi in una legittima e, in certi atenei, influente disciplina accademica, di articolare un proprio discorso critico particolarmente attento, anche all'interno dello spazio tracciato da Nicholsor e Fraser, a tre componenti: la lotta sul terreno concreto dei diritti sociali e giuridici⁸³, l'apertura trasversale e interdisciplinare a tutta una serie di saperi — dall'antropologia alla storia, dalla biologia all'economia alla filosofia —, per cui in certi casi il campo si definisce semplicemente come "Women's Studies", e la creazione di una "letteratura delle donne". Ma per quanto riguarda la coincidenza di alcune di queste impostazioni con il postmoderno, nel giro di pochi anni alcune si autodiluiscono in virtù delle loro stesse premesse, altre si rinnovano e in qualche modo arrivano all'*annus mirabilis* 2001 senza altra pretesa che quella di sviluppare, individualmente, separatamente e creativamente, una retorica del *discorso nomade* che non ha più né possibilità concrete né

tantomeno voglia di incidere sullo svolgimento ormai caotico e plutocratico del [capitalismo](#), a sua volta non così “tardo” o “ultimo” come dava a intendere il più volte citato Jameson, ma trionfante, rabbioso e distruttore, dunque in ottima salute, come osservò mestamente già nel 1995 Djelal Kadir.

Per fare ancora qualche esempio, nell'antologia di Nicholson e Fraser si trovano interventi che segnalano l'avvio alla dissoluzione delle teorie femministe e dei Gender Studies in particolare. Jane Flax esamina il paradosso di alcune donne “prigioniere del *gender*” a causa della tendenza a creare schemi e categorie che, *volens nolens*, sono tanto arbitrarie quanto le categorie che la sociologia e la filosofia hanno istituito negli ultimi secoli e contro le quali, per il loro implicito e insidioso fallo-logocentrismo e androcentrismo, si sono battute le generazioni precedenti. In particolare la riproduzione dei rapporti di in/dipendenza tra le donne stessa rivela che dalla dialettica (diabolicamente hegeliana) del potere forse non si sfugge (pp. 52-57). Anche per Christine Di Stefano, la nozione di *gender*, a volerne fare una categoria di base dell'agire umano, è sempre prospettica e totalizzante, e nel suo scorrere sull'altro deve far ricorso alla finzione di un'identità a sua volta instabile e soggetta comunque alle dinamiche di gruppo, di ricezione e, non volendo chiamarsi teoria (che sarebbe appunto per definizione essenzialista), di “strategia” discorsiva, la quale però rischia la reificazione non appena faccia ricorso a termini quali “razionalismo” (pp. 65-66).

Anche Sandra Harding ha delle perplessità circa il rapporto tra femminismo e [postmodernismo](#).⁸⁴ La studiosa ripercorre velocemente la storia di alcune scienze che in passato avevano dimostrato come le donne fossero “scientificamente” inferiori⁸⁵, e come abbiano contemporaneamente teorizzato l'idea che la ricerca scientifica fosse scevra di colorazioni valutative, concezione conosciuta di solito come il mito della [scienza wertfrei](#), libera da assunzioni di valore. Harding non vuole affermare che ci sia una scienza o un [metodo](#) femminista da sostituire a quello generalmente accettato, ma chiede che le istanze sollevate dalle femministe vengano prese sul serio, in particolare l'ipotesi che le donne siano particolarmente predisposte a una conoscenza che potrebbe, in campi come la biologia, la sociologia, la psicologia,

indurre ad ampliare e/o rivedere il *fare scienza*, e anche talune premesse teoriche. In vista di questi obiettivi, ci sono state negli anni ottanta due forme di sapere proposte da donne che contendevano il primato o l'autorità assoluta alle scienze caratterizzate da androcentrismo, e cioè l'*empirismo* e il *punto di vista* (cfr. HARDING, 1987, pp. 6-13, 182-86). Il primo termine ribadisce che l'idea di una scienza, e con essa di un metodo, femminista parte dal presupposto che il femminismo sia primariamente un "movimento per le trasformazioni sociali" (p. 182) e riguarda dunque la presenza e la partecipazione delle donne alla ricerca e alla definizione teorica del progetto scientifico *in quanto incide sulla società tout court*. In breve, si chiede che insieme all'esigenza della giustificazione o spiegazione standard di una certa ricerca, si prenda in considerazione anche "il *contesto* della scoperta" (p. 183; enfasi mia), onde evitare distorsioni, diremmo, a un livello umano più generale, si chiede cioè, che si tenga di conto del chi e del dove e delle conseguenze di una data ricerca e del suo eventuale esito.⁸⁶ Si ricordi che l'*empirismo* tradizionale sosteneva che l'identità sociale e personale del ricercatore non avesse nulla a che fare col successo dell'impresa: tutt'altro, il coinvolgimento del "soggettivo" ne falsifica la purezza e la precisione. Secondo le filosofe della scienza, invece, una sensibilità femminile, diciamo così, "extra-metodologica" introdurrebbe una variante pratica e affettiva, quando non addirittura pragmatica. L'inferenza etica qui sarebbe che le ricerche e le scoperte non devono mirare solamente alla realizzazione di progetti scientifici e della ricerca in sé e per sé, né tantomeno mirare esclusivamente a esiti che interessano solo gli uomini e che sono tradizionalmente votati alla conquista e sottomissione della natura, e poi anche del mondo sociale. Il secondo termine riguarda il punto di vista (*standpoint*), da non confondere con il *prospettivismo*, anch'esso ormai ammesso nella scienza ma che va sempre abbinato con il presupposto dell'obiettività e connessa esigenza del disinnesto umano (affettivo, fisiologico) dello scienziato. Il punto di vista, secondo un'epistemologia delle donne, potrebbe dischiudere a determinate scienze, come la sociologia, l'economia politica e la giurisprudenza, un sapere non sempre quantificabile riguardo, per esempio, ai temi della domesticità, dell'educazione, dei rapporti affettivi, e delle fantasie anche sessuali.⁸⁷ In effetti, questa

prospettiva dichiaratamente anti-illuminista si presta a sviluppi a pieno titolo postmoderni, nella misura in cui sfocia in campi non scientifici, come la narrativa e le recenti tendenze nell'etnologia e nell'antropologia, come abbiamo visto sopra a proposito dei Cultural Studies. Tuttavia, una scienza e un'epistemologia femminista dovrebbero assumere dei caratteri "morbidi"⁸⁸, visto che si basano prevalentemente non su modelli numerici o formali, ma narrativi e simbolici. Ma per Harding questa nuova epistemologia sarebbe in ogni caso "di transizione" (pp. 186-7). E ciò avverte che non bisogna ricadere in un facile [relativismo](#).⁸⁹ Resta da menzionare un intervento di Judith Butler, che riflette le premesse del suo libro quasi contemporaneo, *Gender Trouble* (1990), e che praticamente smantella la nozione di *gender*.

La teoresi della Butler è complessa perché presenta un originale amalgama di elementi derivati dalla psicoanalisi, dalla [decostruzione](#), dalla filosofia del linguaggio, dal pensiero di Foucault e, naturalmente, dalla tradizione femminista e dagli scritti delle donne. Ma le ragioni sottese a questo approccio non sono difficili da comprendere. Innanzitutto, non tutte le donne sono femministe, e quindi bando alle femministe che vogliono parlare a nome di tutte le donne. Il *gender* non ha necessariamente a che fare con la sessualità (BUTLER, 1990, pp. 11 ss.). Il *gender* si costituisce attraverso il discorso, in quanto "la costruzione [politica](#) del [soggetto](#) si attua secondo obiettivi legittimanti ed esclusivisti, i quali vengono occultati e neutralizzati da un'analisi politica che si fonda su strutture giuridiche. Il potere giuridico inevitabilmente 'produce' ciò che dichiara di rappresentare soltanto" (p. 2). Inoltre il *gender* non è sempre costituito alla stessa maniera nei diversi contesti storici, innanzitutto perché, come abbiamo appena visto, esso "si interseca con modalità di razza, di classe, modalità etniche, sessuali e regionali", che a loro volta si costituiscono secondo distinte forme discorsive. Esso è "costruito secondo la [cultura](#)" (*culturally constructed*) (p. 7). Questa tesi è importante per chi voglia agganciarsi anche ai Cultural Studies, perché, come hanno rimarcato in parecchi, nella definizione di donna sotto un regime fondamentalista o in una cultura non occidentale o, ritornando indietro nei tempi, in epoca pre-colombiana, il *gender* mostra tratti radicalmente differenti e non omologabili o isomorfi secondo un modello universalistico. È importante osservare,

inoltre, come l'ironia scompiglia ancora una volta i progetti delle sorelle, ma anche dei fratelli meno ferrati:

L'idea che il femminismo possa aspirare a una più ampia rappresentazione di un soggetto il quale è esso stesso una costruzione ha l'effetto ironico di mettere a rischio gli obiettivi delle femministe quando non riconoscono il potere costitutivo delle loro rivendicazioni di essere rappresentate. (p. 4)

Come a dire, non si scappa dalla retorica della costruzione del sé, anche come sé collettivo, e non si dà alcun terreno neutro da cui si possa decostruire le costruzioni altrui (quelle dell'androcentrismo, del patriarcato, dell'eterosessualità) senza dover riconoscere che il medesimo meccanismo è in atto nel processo di costruzione del proprio discorso. Il *gender criticism*, insomma, rischia la "circolarità" (pp. 7-8) linguistica, e non può proporre nessuna "identità" perché, rifiutati o aboliti l'essenza e l'assoluto, si affaccia sulla soglia del nulla, o sfocia in un altro metalinguaggio, nell'*Abgrund*. Nei termini della teoresi di Luce Irigaray, la donna diventa l'*irrapresentabile*⁹⁰ (p. 9). Questo dilemma costringe a un radicale ripensamento delle possibilità di articolare un discorso che non sia venato in qualche modo o da contraddizioni epistemologiche, o da paradossi metafisici. E poiché anche la sessualità è definita e interagisce secondo moduli variabili, i quali hanno portata effettiva (giuridica, ideologica) ma non un fondamento metafisico o trascendentale, Butler ritrova nel desiderio la radice ultima di una certezza, e il desiderio in qualche modo non può essere scisso dal corpo, che a questo punto va visto come pre-sessuato o non-sessuato, ma comunque dotato di potenzialità e di forza verso qualcosa, verso un altro. È da qui che nasce la possibilità di una *solidarietà* che può tramutarsi in progetto politico malgrado le carenze intrinseche appena indicate, ossia malgrado il fatto che razza, classe, etnia e genere vengano "dopo". Perché non possono non esserci, anzi, contro il Freud secondo cui il sesso biologico con cui uno nasce segna il proprio destino, Butler sostiene che forse è la cultura in cui uno nasce il primo segno di un percorso a venire. Ma resta inteso che non si dà un corpo-desiderante sul quale cali una cultura o una identità di qualsiasi tipo, anche linguistica, cioè non esiste un desiderio vuoto da riempire a piacimento, come non esiste un corpo "passivo" (cfr pp. 129 *et infra*). Questo vale anche per la

sessualità, o meglio per l'idea ritenuta normativa di cosa si intende per sesso.⁹¹ E tuttavia, al fine di riformulare una politica concreta per questo corpo agente, bisogna sprigionare delle possibilità racchiuse nei concetti di sostanza e di essere, e bisogna incorporare l'Altro come necessario alla consapevolezza del sé, dell'essere-donna (cfr. pp. 20-22). Il modo per aggirare la classica coppia dicotomica Io-Altro è di considerarle asimmetrica, non speculari.⁹² In questo senso il *gender* comincia a definirsi come un coacervo dinamico e instabile, per il quale si può postulare una 'unità' premesso che sia radicata sempre nell'esperienza. Esso diventa una sorta di coalizione di elementi perennemente costituenti. Ne consegue che "il presupposto di questa fondamentale incompletezza consente alla categoria di servire da luogo costantemente disponibile ai significati da contestare. L'incompletezza definitoria della categoria potrebbe servire come ideale normativo depurato da forze coercitive" (p. 15). Si vede subito la paradossale semantica di quest'ultima affermazione. In breve, il pericolo della totalizzazione, della chiusura e dell'autonomia è "permanentemente differito", e non sarà mai quello che è in una particolare congiuntura nel tempo. Il *gender* come coalizione aperta, dunque,

afferma identità che si formano ad alternanza e che sono abbandonate secondo le necessità del momento; sarà un assemblaggio aperto che consente una molteplicità di convergenze e di divergenze senza obbedire a un *telos* normativo che per definizione impone chiusura. (p. 16)

È questo un modo per evitare, in sintonia con molte teorie sul postmoderno, il demone della definizione e della totalizzazione, il pericolo riduttivo e inequivocabilmente fallo-logocentrico delle categorie scientifiche e sociologiche, e al tempo stesso di ridare una valenza e una vitalità all'esperienza e al potenziale di realizzazione di sé senza dover ricorrere alle altrettanto metafisiche categorie utilizzate all'inizio della seconda ondata, cioè quelle derivate dalla fenomenologia e dalla psicoanalisi esistenzialista. Tuttavia, vi si intravede anche la possibilità di un negativo, o di un'arbitrarietà, nel suo svolgersi nell'attualità. Cosa impedisce, per esempio, a una persona, a una donna in questo caso, di sfruttare questo modello per i propri fini personali, per politiche non sempre trasparenti, o per giustificare il proprio agire secondo desiderio all'interno di una prassi sia pure

controegemonica? Cos'è che impedisce insomma di fare di questa formulazione una politica di comodo?

Credo che Butler si sia resa conto di questa instabilità. Alla fine di *Gender Trouble* la pensatrice avalla una critica politica della parodia, comune a molti postmodernisti, secondo la quale parodizzare l'Altro— il nemico, il [capitalismo](#), l'androcentrismo, il sessismo, la pubblicità— costituisce di per sé una valida pratica di *critique* e di *resistenza*. Scrive Butler:

La pratica della parodia può servire per reingaggiare e riconsolidare la distinzione stessa tra una nozione di *gender* privilegiato e naturalizzato, e uno che appare derivato, fantasmatico e mimetico, una copia mancata... Nell'effetto-*pastiche* delle pratiche parodiche si dà un riso sovversivo in cui gli originali stessi, autentici e reali, si costituiscono come effetti. La perdita di un *gender* normativo avrebbe l'effetto di far proliferare altre configurazioni di genere, destabilizzando l'identità sostantiva, e sottraendo alle narrazioni naturalizzanti della eterosessualità obbligatoria il loro tema centrale: "l'uomo" e "la donna". (p. 146)

Siamo di nuovo sugli spalti a indicare come le supposte normative, gli originali autentici, stiano a far spettacolo di se stessi. Perché il *gender* si risolve alla fine in un atto, o nell'agire, per cui l'essere-donna si traduce nel vivere il proprio desiderio e la propria sessualità sempre come qualcosa che si costituisce momento per momento in assoluta libertà, ed essere una donna-critico significa mettere in rilievo come *non* si dia identità di alcun tipo. Al meglio, dunque, si indica (e niente di più, ma sembra essere sufficiente) come il darsi degli oggetti e dell'agire sociale siano intrinsecamente parodie di sé stessi, al peggio si fa la parodia degli stessi. In questo senso, si rivela quell'anima postmoderna che abbiamo già visto dissolversi nelle macchinazioni e nelle diaboliche tecniche di appropriazione, riproduzione, e consumo di tante altre pratiche sociali, quelle intellettuali incluse. E tuttavia, nel momento in cui ci si affaccia dalla finestra del proprio ateneo e si guarda a ciò che veramente accade nel mondo, la teoria sul *gender* viene a cozzare contro un perfido utilizzo del linguaggio da parte delle istituzioni, anzitutto quelle giuridiche, che ormai non tollerano neanche la parodia. Il suo libro successivo, *Excitable Speech* (1997), infatti, svolge un'analisi della "vulnerabilità" del discorso (*speech*) nei casi in cui questa libertà *in actu* dia fastidio all'immagine che lo stato ha di sé e di cui non tollera che venga "criticata", o nella misura in cui

il discorso rappresenta, incorporandolo, il **soggetto** sovrano come “ingiuriato”. Infine, si tratta di definire il rapporto tra corpo e parola. Riprendendo ed elaborando l’Austin di *How to do Things With Words* (1962), Butler studia cosa voglia dire “discorso ingiurioso”, o meglio, come si possa far del male con le parole, e come la definizione di questo male non dipenda affatto dalla propria intenzione, ma risieda in un contesto di norme secondo le quali il discorso illocuzionario viene letto come performativo, cioè il dire-su-qualcosa viene assunto come il dire-d’averla-fatta. È il caso delle dichiarazioni di omosessualità nell’esercito, del presunto diritto, protetto dal Primo emendamento della Costituzione americana, a parlare di qualsiasi cosa, inclusa la pornografia (o addirittura del semplice averla “vista”, ora anche su Internet), o il caso in cui si esprime un’opinione negativa che, a seconda delle circostanze in cui l’enunciato è pronunciato, può essere tacciata come “discorso ingiurioso” ed essere dunque soggetta a sanzioni e criminalizzazione. Si arriva ancora una volta a schizzare una società in cui si fa immediato processo alle intenzioni, e le si giudica come se fossero state attuate. La conclusione è che il potere “produce” discorsi ai fini di stabilire le premesse del lecito e dell’illecito, il che costituisce anche la premessa al crescente uso di tecniche di censura che sembrano informare la società tutta, in particolare dopo il varo del Patriot Act nell’ottobre del 2001.

Alla fine degli anni novanta, i Women Studies, intesi nel senso globale che include sia Gender Studies, sia varie suddivisioni dell’incipiente terza ondata di femminismo, registrano diverse tendenze. Con l’affievolirsi del postmoderno e l’inizio della sua storicizzazione, un fenomeno parallelo informa anche gli studi delle e sulle donne. Una pagina a parte va dedicata prima di tutto a Gayatri Spivak. A partire dalla sua “Introduzione” alla traduzione inglese della *Grammatologie* di Derrida, Spivak si propone di elaborare il progetto di critica radicale all’eurologocentrismo mettendolo in un serrato confronto/scontro con tutta una serie di presupposti logici e politici del pensiero e della cultura della modernità. Andando al di là del semplice riconoscimento del fatto che concetti e prassi sociali rivelano facilmente il loro doppio e la soppressione della validità di questo “altro”, Spivak riesce a far interagire nelle sue analisi **decostruzione**, **marxismo**, e femminismo, in un tentativo di far

uscire “dalle ombre” le voci e i valori degli esclusi, dei marginalizzati, delle minoranze. La studiosa è consapevole che, così come l’abbiamo ereditato, l’impianto filosofico e politico dell’[occidente](#), che condiziona naturalmente anche la stessa lingua che vorremmo utilizzare per fare un’esposizione radicale e distruttiva, non concede che si istituisca un linguaggio alternativo e dunque una prassi che non siano, *volens nolens*, repressive, esclusiviste, e a priori marcate da valori tarati di patriarcato subdolo, di colonialismo zuccherato, di soggezioni sentimentali, e di esclusioni non democratiche alla partecipazione del decorso sociale, politico e interpersonale. La sua prassi di scrittura mira a decentrare, sbilanciare, e smascherare le forze centripete del logos, le situazioni e le ipostasi che le hanno storicamente escluse. In questo senso, e a livello dei “contenuti”, ella attacca anche la struttura logico-discorsiva della costituzionalità, della [cittadinanza](#), della [democrazia](#) e del culturalismo in tutte le sue manifestazioni.⁹³ Come a suo tempo tentò di fare Michael Ryan, anche Spivak vuole salvare il marxismo intrecciandolo con il decostruttivismo, ma con l’intenzione di mostrare i limiti di ciascuna prospettiva. Ella è poi cauta con le premesse di talune femministe che “vorrebbero riprendersi il loro corpo, la loro identità”, quando ciò è già di per sé una finzione dell’epoca contemporanea, perché appunto prevista e soggetta a logiche dicotomiche reversibili, e facile da manipolare nelle dinamiche tardo-capitalistiche. Ma il [paradosso](#) in cui s’imbatte Spivak è quello del *non-luogo dell’emittenza di un discorso alternativo*, in particolare quello della donna. “Non esiste luogo dal quale il [soggetto](#) (sessuato) subalterno possa parlare”, scrive Spivak, perché la [ragione](#) e il potere hanno già “da sempre” colonizzato questo luogo, lo hanno costituito come un “altro” che, in quanto negazione, riafferma l’unità e la validità del discorso dominante.⁹⁴ È questo un topos che ritorna costantemente, specialmente negli scritti femministi che mirano a “decostruire” a tutti i costi, e che alla fine non consentono che si faccia neppure una ipotesi risolutiva, giacché, oltre al rischio di cadere nell’essenzialismo— all’epoca, come abbiamo visto, un forte tabù —, si pecca dell’essere inconsapevolmente compartecipi dei discorsi delle élite occidentali al potere. Ora, si potrebbe dire che “il problema di parlare per l’altro”, non riguarda solamente le donne⁹⁵, ma tutti gli emarginati e gli sfruttati, le sottoclassi e le

sottocategorie di qualsiasi gruppo, dalle minoranze sessuali agli emigranti, dai rivoluzionari ai colonizzati, ma sostenere che nessuna mediazione sia possibile o consigliabile rischia, a sua volta, di appoggiare lo *status quo*.⁹⁶ Perché, come ho sostenuto altrove,⁹⁷ intervenire nel dibattito sociale e intellettuale implica correre dei *rischi*, per cui, *malgrado* l'azzardo di dover imitare o emulare in parte le strutture morfosintattiche e il lessico del discorso dominante, e *nonostante* il fatto che, come sostiene anche Loomba, il termine stesso di "subalterno" è deterministico e omogeneizzante, o meglio, direi, predeterminato (ma qualsiasi definizione di gruppo, di identità lo è), resta il fatto empirico che ci sono— e ci sono stati, si pensi agli emigranti analfabeti di altre generazioni— momenti in cui *qualcuno deve pur parlare per chi non ha accesso alla parola*, o per chi, come voleva lo stesso Gramsci, non dispone dei concetti e delle relative terminologie per capire e avviare un discorso *pro domo sua*. Sembra che Spivak si sia rifiutata di comprendere la *necessità* della "negotiation" del gruppo di donne indiane che aspiravano a farsi sentire e a uscire appunto dal nulla e dal silenzio (e quindi dai soprusi e dagli abusi che caratterizzavano la loro esistenza).⁹⁸ La *politica*, come l'educazione, come l'interpretazione, è compromesso e mediazione, e compromesso è anche il dialogo, quand'anche frainteso, storpiato e di potere che sia. Quando manca la possibilità di parlare, siamo a un passo dall'indifferenza e dalla tortura.⁹⁹ E non è poi anche un fatto storico acquisito che *per governare un qualsiasi gruppo*, si tratti di un casolare di provincia o di una supernazione, *si debba ammettere e concedere che un individuo parli a nome degli altri*, indipendentemente da come e se questo individuo sia stato 'eletto' e a prescindere da come e se egli si rappresenti in buona fede gli altri.¹⁰⁰ Insomma, ancora una volta il fatto che il linguaggio ci tradisce, il fatto che il significato attribuito a una frase varia in base al luogo e alle circostanze in cui viene pronunciata, e il fatto che qualsiasi definizione di un gruppo o di un'articolazione di richieste sia implicata in un gioco in cui si viene giocati fin dall'inizio, non giustifica, a livello di prassi socio-politica, che non si tenti di farlo. Altrimenti, come abbiamo letto nel capitolo precedente, e come vedremo ancora, ci sarà chi parlerà *per* noi a nostra insaputa e non è detto necessariamente a nostro favore. È questo un problema che ha assillato molti africani e africanisti in particolare poiché per

articolare la loro storia si sono sentiti costretti a farlo nella lingua dei colonizzatori e loro sfruttatori.¹⁰¹ Credo che una filosofia della **differenza** della donna che impronta tutto sulla differenza linguistica portata all'eccesso, conduca al silenzio o a pontificare. Sorprende, quindi, che dopo anni in cui Spivak “si muove funambolicamente in bilico sulle intersezioni del pensiero occidentale, della condizione coloniale, dello *star system* accademico” (Izzo, 1996, p. 76), non sia arrivata a esprimersi in uno stile oracolare. Di certo, dopo tanti stimoli per i Cultural Studies, non credo che abbia contribuito molto al femminismo e agli Women Studies, e rientra in quel gruppo di esponenti del **postmodernismo** che ne hanno causato dall'interno, per così dire, la dissoluzione, senza prepararne un superamento o una svolta.

Diverso e molto più concreto è stato e continua a essere il contributo di Bell Hooks. Nel saggio “Postmodern Blackness” (1990) Hooks osserva che pochi intellettuali di colore hanno scritto sul postmodernismo, quasi tutti uomini, e ricorda che le lotte dei negri negli anni sessanta si potevano a buon diritto chiamare moderniste, poiché ancor prima di poter fare una critica al patriarcato e alla differenza femminile bisognava guadagnarsi il diritto di *gruppo* a salire senza limitazioni su tutti gli autobus e a non vedersi impedita la strada all'autoaffermazione e all'impiego. Per Hooks il postmodernismo in certi sensi viene visto come emanante dalle istituzioni nel momento in cui la frammentazione e la molecolarità, tanto parodiata, spesso agognata e imperscrutabilmente descritta dai teorici universitari come luogo per una contestazione, per la gente di colore significava invece non avere più un “movimento” funzionale per partecipare alla politica. Di certo, come abbiamo visto, molte femministe e anche teorici bianchi maschi e occidentali hanno sottolineato la necessità di aprirsi a popoli e istanze non euroamericane e a varie minoranze, ma Hooks insiste sulle necessità di cambiamenti concreti, reali, la cui portata vada al di là della difesa di una teoria o di un dipartimento:

Qualsiasi critico che esplori il potenziale radicale del postmodernismo nei suoi rapporti con la differenza razziale e la dominazione razziale dovrebbe prendere in esame le conseguenze di una critica dell'identità per i gruppi oppressi. Molti tra noi lottano ancora per trovare nuove strategie di resistenza. Bisogna confrontarsi con la decolonizzazione come prassi critica se si vuole avere una vera *chance* di sopravvivenza nel momento stesso in

cui stiamo perdendo terreno su quel piano politico che aveva reso l'attivismo radicale possibile. Si pensi alla critica all'essenzialismo nei riguardi della costruzione dell'"identità", per esempio. (HOOKS, 1990, p. 8)

Hooks mette il dito sulla piaga delle contraddizioni e dei paradossi affrontati dal femminismo, e come vedremo anche dalla filosofia, negli ultimi quarant'anni del secolo scorso: per un verso si critica la nozione di identità, e per altro verso si sente la necessità socio-politica di costruirsi un'identità al fine di non essere ignorati e radiati dalla partecipazione al progetto sociale; da un lato si critica l'essenzialismo in quanto ontologicamente identitario, d'altro lato si riconosce il bisogno di elaborare una definizione essenziale di cosa significhi essere donna, e in particolare donna di colore. Hooks continua:

Per gli afroamericani, la nostra condizione collettiva prima dell'arrivo del postmodernismo e forse più tragicamente manifestatasi nella presente temperie postmoderna è stata caratterizzata da persistente dislocazione, e profonda alienazione e disperazione. (*ibidem*)

Evocando Cornel West, Hooks ricorda come si sia verificato un incremento della presenza di neri nella *middle-class*, ansiosi, insicuri e tuttavia disposti a essere cooptati nella società borghese, preoccupati del razzismo ma solo nella misura in cui avrebbe potuto impedire la loro scalata sociale. Per un altro verso, però, c'è stata una crescita della povertà nelle classi inferiori, nelle quali si diffondono un nichilismo strisciante, diffusa tossicodipendenza, alcoolismo, criminalità e un aumento esponenziale dei suicidi. La de-industrializzazione dell'America avrebbe contribuito a devastare la forza operaia dei neri. Qui "si parla di una tremenda disperazione" che deve puntare a ricostruire luoghi e strategie per una lotta di liberazione. In questo panorama, un "postmodernismo radicale" potrebbe fornire l'impulso a valorizzare quelle sensibilità condivise attraverso le differenti frontiere della razza, della classe e del genere, e fare da trampolino a un riconoscimento di comuni impegni e obiettivi, alla formazione di nuove solidarietà e coalizioni.

Come si vede, la differenza razziale qui precede la differenza sessuale, e a Hooks quasi non resta che esprimersi in un idioletto politico da anni sessanta-settanta. La differenza del significante qui annega nella differenza, molto significativa, di un settore della popolazione— che conta 40 milioni di persone circa— per il

quale la retorica della differenza non ha cambiato radicalmente la sua non-identità di sottoclasse, troppo facilmente e perversamente emarginata, ignorata e abusata.¹⁰² È facile sostenere che bisogna sganciarsi dall'identità, dice Hooks, ma solo quando se ne ha una. La conclusione cui perviene, è una sorta di accusa alla casta degli **intellettuali**:

Dovremmo essere sospettosi verso una critica postmoderna del **"soggetto"**, che emerge in un momento storico in cui tanta gente oppressa avverte per la prima volta la possibilità di far sentire la propria voce. (p. 10)

Detto questo, Hooks non manca di riconoscere che dal dibattito postmoderno e femminista possa venire un contributo all'affermarsi di diverse identità nere e di diversissime esperienze nella perenne lotta contro il **colonialismo** e l'imperialismo. Puntare sull'esperienza si traduce per lei nell'apprezzamento di forme narrative che consentono di "produrre **cultura**" e quindi, si spera, di sensibilizzare il pubblico. Infine, ella ripone fiducia negli spazi di una **soggettività**, sia pure con la lettera minuscola, e nell'eventualità che quel postmodernismo che ha sminuito il Soggetto possa anche prestarsi a ricostituirlo in maniere inusitate e suggestive.

Altra voce emblematica del rapporto femminismo/postmoderno è quella di Rosi Braidotti, studiosa di formazione italoaustraliana ma che, per aver scelto di esprimersi in inglese, è regolarmente interpellata in questo tipo di ricerche. Allontanandosi in parte dalle proposte di Fraser e Nicholson, e in certo modo più vicina a Butler e Irigaray, Braidotti propone una configurazione composita che inquadra l'io non più sovrano in un reticolo di tracce altre e altrui, la cui forma concettuale prende il nome di *nomadismo*. Ispirata in parte anche da Deleuze, questa teoresi cerca di "mediare tra le strutture inconscie del desiderio e le scelte politiche consapevoli. In questo senso il femminismo è una forma di coscienza multipla delle differenze" (BRAIDOTTI, 1995, p. 37). Braidotti punta sul rapporto corpo/desiderio e realtà socio-politica come *plenum* instabile e irriducibile, ma che non può dare garanzie anche perché nell'epoca della fine della filosofia non resta che narrare il proprio tragitto, registrare gli incontri con corpi sessuati e altrettanto desideranti, intervenire agli incroci tra identità minoritarie e politiche trasformative, procedendo come

su una mappa in cui per forza di cose si notano e si annotano oggetti, margini, pericoli e prospettive, guidati da una sorta di “fede utopica in uno spazio del genere, un non-essere-in-nessun-luogo che abbia funzione critica” (p. 38). Il pensiero nomade, dunque, fondato sulla centralità dell’invenzione, e il requisito dell’escogitare tracciati che rimandano ad altri tracciati, fa pensare a una filosofia del *come-se*¹⁰³, ossia a “quel progetto che consiste nell’esprimere e nominare diverse figurazioni di questo tipo di soggettività decentrata” (p. 39). Le implicazioni per una forma di *politica* a metà strada tra femminismo e postmodernismo saranno quelle di “rivalutare le radici corporee della soggettività” (p. 54), e ridefinire la componente sessuata come “indissolubilmente legata all’altra/o” (p. 63), con l’obiettivo — sempre temporaneo, mai reificato o universalizzato —, di gestire legami, coalizioni e interconnessioni” (p. 42). Ricordandoci che la nozione di *gender* è legata alla sua origine linguistica nel mondo anglosassone (p. 70), per cui è facile confondere genere e sesso, e assecondare così il gioco tassonomico e strumentale della cultura maschilista dominante, Braidotti preferisce parlare di “Women’s Studies”, campo interdisciplinare aperto e dinamico in cui si possono riabilitare le intuizioni della migliore riflessione degli ultimi quarant’anni, che in parte abbiamo esaminato in questo capitolo, e andare oltre, puntando sempre sugli interstizi, in modo particolare per quanto riguarda la produzione delle donne del mondo non-euroamericano, e infine lanciando l’idea di un nuovo materialismo femminile che valorizzi nozioni come *processo*, *multistratificazione dell’io*, *divenire* (p. 79, enfasi mia). Citando Sandra Harding, la sfida consisterebbe adesso nel “reinventarsi come altro”, che fa da nocciolo a un ridimensionato femminismo nomade, sempre transitorio, e che non ha assolutamente abbandonato la lotta.¹⁰⁴ Per Braidotti, quello che ha di positivo il postmoderno, a partire dalla severa critica all’Io metafisico e al *soggetto* sovrano, e alla *decostruzione* del fallologocentrismo, coincide in tutto e per tutto con l’esperienza storica e politica della liberazione della donna e delle sue varianti femministe. I Gender Studies, alla fine, non sono più utili. Alla fine degli anni novanta, in un intervento apparso su *Leggendaria*, ella scrive che la teoria femminista “ha imboccato una strada che io definirei razionalistica e volutaristica” e in cui il corpo “de-

essenzializzato” si introduce, a seconda che sia gay, lesbico, queer — e, vorrei aggiungere, subalterno— “in una zona dove il potere è ad alto tasso di turbolenza” (BRAIDOTTI, 2000a, p. 6). Ma questo non è un radicale cambiamento verso l’attivismo, rispetto alle posizioni del 1995, in cui non ci si faceva illusioni: il nomadismo postmoderno “è la sovversione di convenzioni prestabilite che definiscono lo stato nomadico, non è letteralmente l’atto del viaggiare”.

L’intransigenza verso l’ipotesi che gli uomini possano contribuire in qualche modo alla comprensione del discorso delle donne, si manifesta spesso anche nel caso del rapporto di alcune femministe radicali nei confronti delle madri fondatrici della generazione precedente. A proposito di Mary Daly, Butler aveva scritto che il suo rifarsi, in particolare nel secondo libro, *Gyn/ecology*, del 1978, a una concezione di femminilità originale o genuina è “un ideale nostalgico e parrocchiale che si rifiuta di confrontarsi con il fatto che il *gender* è una complessa costruzione sociale” (BUTLER, 1990, p. 36), posizione condivisa da Teresa de Lauretis e Donna Haraway.¹⁰⁵ Tuttavia, ci sono state anche delle sintomatiche contrapposizioni a questa liquidazione di Mary Daly. Per esempio, AnaLouise Keating è del parere che il pensiero di Daly abbia ancora molto da offrire, e che se si guarda al di là delle proprie costrizioni teoriche, vi sono delle scrittrici/pensatrici che non possono rientrare in un’ottica secondo la quale la donna (ciò che se ne dice) sarebbe esclusivamente una costruzione sociale e implicitamente manipolata da varie forme di patriarcato. Keating prende in esame le opere di Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldà e di Audre Lorde— autrici che tipicamente non vengono studiate insieme, perché ognuna di esse viene “identificata” primariamente come, rispettivamente, indiana d’America, chicana e nera, secondo l’ormai canonica distinzione critica, divenuta ritornello accademico-pubblico e adottata anche negli studi femministi, di “genere, cultura e razza” (p. 352). Keating ritiene che queste tre autrici, nel far ricorso al loro passato “mitico”, rispettivamente americano, indiano-messicano, e africano-occidentale, effettuino sì il passaggio al di là di Dio Padre, ma riaffermino delle positività identitarie, introducendo

ri-presentazioni metaforiche della Donna che non cancellano la loro

specificità culturale né erigono barriere permanenti tra gruppi disparati. Invece, le loro scritture affermano quello che io chiamo *meticcio* 'femminino': meticcio nelle sue fluide forme trasformative e transculturali, e femminino nella Donna rimetaforizzata. (p. 353; sottolineatura mia)

Ciò che bisogna aggiungere qui, per collocare la citazione nel suo contesto, è il recupero di una temporalità mitica comune a molte culture non estensivamente modernizzate e urbanizzate, o comunque che non sono state sfaldate dall'estremo tecnologismo che contraddistingue la recente modernità. Nel caso di Allen, che appartiene al popolo Laguna, assistiamo a un recupero di formule originanti nella loro mitologia antica, secondo le quali: "In principio era il pensiero, e il suo nome era donna" (ALLEN, 1986, p. 11, cit. in HOAGLAND-FRYE, 2000, p. 357). E fin qui siamo in linea con un progetto di [origine](#). Ma diversamente dalle ricostruzioni del loro mito delle origini effettuate da occidentali o da "natives" già cristianizzati, ove si presupponeva un dio al maschile, Allen femminizza l'origine, e però non arbitrariamente e senza demonizzare a priori gli uomini, perché, come disse in un'intervista:

Alle mie sorelle bianche... hanno fatto credere che le donne sono sempre state oppresse, sono sempre state deboli, e sono sempre state perseguitate dagli uomini, ma ciò non è vero. Io provengo da un popolo in cui ciò non è vero. (p. 356)

Si potrebbe dire che "il bisogno di riconoscimento", come lo ha chiamato Charles Taylor (1991, pp. 43 ss.) e che costituisce una dominante della [cultura](#) della seconda metà del ventesimo secolo, spesso dilaga o si perde in un acceso individualismo.¹⁰⁶ Scrive Taylor:

Un altro asse della critica della cultura contemporanea dell'autenticità è quello che incoraggia una comprensione puramente personale dell'autosoddisfacimento, rendendo così puramente strumentale il senso delle varie associazioni e comunità in cui la persona partecipa. In una prospettiva più ampia, ciò è antitetico a qualsiasi serio impegno nei confronti della comunità. In particolare esso rende la [cittadinanza politica](#), con il suo senso di dovere e di fedeltà verso la società politica, sempre più marginale. A un livello più intimo, ciò alimenta una concezione dei rapporti secondo cui questi ultimi dovrebbero mettersi al servizio di soddisfazioni personali. (p. 43)

Non sorprende quindi che quando aumenta la portata del temuto contraccolpo o contrattacco della cultura borghese

dominante e conservatrice, molti successi della critica femminista rischiano un ridimensionamento politico e strutturale. E, quel ch'è peggio, spesso sono le stesse donne a imputare al femminismo taluni eccessi di intransigenza ed eccessiva autoaffermazione. Già nel 1995 esce un volume di Cornelius Murphy Jr., dal titolo *Beyond Feminism. Toward a Dialogue on Difference*, che aspira a minimizzare la critica aggressiva alla ricerca di punti comuni ad ampio raggio per una politica moderatamente collaborativa, visto che, come abbiamo segnalato all'inizio, il dividendo della pace post-guerra fredda ormai tardava a venire e i bilanci delle università cominciavano a scemare. Molto esplicito e addirittura accusatorio è il volume di Christina Hoff Summers, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women* (1995), in cui si evince, fin dal titolo, che forse la responsabilità per la reazione non era da attribuire a un unico sesso. Summers ripercorre gli ultimi quarant'anni ed elenca le varie tappe dell'affermarsi di una cultura e di una maggiore partecipazione delle donne, in particolare con l'impatto del Wellesley Report che segnalava come le donne non sono proporzionalmente rappresentate in vari settori, la crucialità della politica dell'American Association of University Women, che partiva dall'assunto che si era diffusa una perniciosa carenza di "autostima" da parte delle professioniste, che ormai impediva loro una concorrenza alla pari. Ma alla fine, agli inizi degli anni novanta, in diversi casi specifici analizzati nel suo libro, Summers indica che troppo spesso ci sono state lotte partigiane e politiche opportunistiche che non erano veramente né di affidamento né di solidarietà, e che la concorrenza avveniva non solo tra uomini e donne, ma tra le donne stesse.¹⁰⁷ Il contrattacco — *backlash* — sarebbe in parte un mito.¹⁰⁸

Sullo stesso fronte, ma su una frequenza d'onda alternativa, s'inserisce un'intervento di Camille Paglia, che attacca frontalmente le femministe universitarie e dei talk shows a proposito del significato culturale da attribuire al successo della superstar [Madonna](#), non ben vista da queste ultime agli inizi della sua carriera. In relazione al dibattito pubblico se il video *Justify My Love* (1990) fosse pornografico e quindi strumentale alla mercificazione e sfruttamento delle donne, Paglia scrive:

Madonna è la vera femminista. Ella rivela il puritanesimo e l'ideologia

soffocante del femminismo americano, che rimane impelagato in un piagnucoloso adolescenziale. Madonna ha insegnato alle giovani donne a essere totalmente femmine e sessuali, e allo stesso tempo a esercitare completo controllo sulle loro vite. Ella fa vedere alle ragazze come essere contemporaneamente attraenti, sensuali, energetiche, ambiziose, aggressive e divertenti. (PAGLIA, 1990)

In altre parole, “il femminismo americano ha un problema con gli uomini” e vorrebbe che questi ultimi “fossero donne”. Accusa pesante, accompagnata dalla severa replica all’allora discussa questione sollevata dal caso di stupro di alcune ragazze a un appuntamento, amplificato dai media, e dal quale venne il monito, tipico di una certa esagerazione del “politicamente corretto”: “No’ vuol dire ‘no!’”. Osserva Paglia: “Ma da quando ci siamo diplomate da ‘brave ragazze’? Il ‘no’ è sempre stato, e sempre sarà, una parte del rituale, pericoloso e ammiccante, del corteggiamento, del sesso e della seduzione, che si osserva anche tra gli animali”.

Vediamo infine due libri monografici sul rapporto femminismo/[postmodernismo](#). Dal titolo dell’intervento di Sara Ahmed, *Differences that Matter* (1998), ci si prepara a leggere quali siano le “differenze che contano” nel rapporto postmoderno e femminismo. Il fatto stesso di sollevare la domanda, metterebbe l’autrice in una posizione “agonistica” rispetto a un complesso di questioni, quelle del postmoderno, che presumibilmente “autorizzano” il discorso femminista a rispondere (AHMED, 1998, p. 4). Vi è una sorta di risentimento per il mero fatto che le donne debbano giustificare le proprie richieste. A parte questo, nella sua sintesi introduttiva l’autrice mette in rilievo il fatto che

il postmodernismo si riferisce alla mancanza di limiti (*unboundedness*) della socialità contemporanea: si riferisce alla sua impossibilità di servire come [referente](#), in modo che finisce col significare *potenzialmente qualsiasi cosa*. (p. 5, sottolineatura nell’originale)

Questo conferma asserzioni simili già viste in precedenza. Interessante l’osservazione secondo cui nella “crisi” dell’[Occidente](#) si ripropone un significante che, nel suo autocriticarsi, reincorpora le storie frammentarie del mondo non europeo come se fossero le proprie. Riprendendo l’osservazione fatta da Steven Connor nel suo *Postmodern Culture* (del 1989), secondo cui non bisogna chiedersi *cosa sia* il postmoderno, ma

invece *cosa fa*, come e perché questa forma di discorso si diffonde, Ahmed intende investigare se questi dibattiti abbiano un effetto e quale esso sia, in particolare nei confronti del femminismo. Si indaga cioè dove si trova, dove si situa questo discorso e in che modo esso sfugga ai pericoli della definizione. Segue una disamina del canonico Lyotard, in cui si sottolinea che una conseguenza della sua proposta consiste proprio in quella autonomizzazione della funzione narrativa che, alla fine, ne neutralizza la rilevanza politica e ne esalta l'intercambiabilità (p. 11). Riprendendo indirettamente una tematica che abbiamo incontrato sopra a proposito della necessità dell'agire a prescindere dalla denominazione (e dalle strettoie imposte da qualsiasi definizione), Ahmed richiama l'attenzione sul fatto che il postmodernismo di Lyotard acquista significato e valore "nell'evento della sua descrizione", un po' come dire che se se ne parla, se anche solo si menzionano termini come *differenza*, fluidità, indeterminazione, allora queste "cose" esistono e avranno un effetto (p. 12). Quando si volge all'altro termine di paragone/contrasto, Ahmed mette in chiaro che se non si può negare che ci sono diversi femminismi, una cosa è certa: non si può parlare di una questione della donna in termini dicotomici (p. 13). L'indagine si fa qui complessa perché, come accade frequentemente negli scritti delle donne e secondo un caposaldo dato ormai come acquisito, Ahmed si esprime in prima persona ed è cauta nell'enunciare un giudizio che la porrebbe immediatamente all'*interno* di una forma discorsiva, sebbene amorfa, come il postmoderno, che in certo senso costruirebbe un *fuori*, quindi un'esclusione dal dominio del discorso e dell'agire; e ancor più rilevante per la nostra ricerca, si metterebbe il postmoderno in contrapposizione al moderno, con il quale non si vogliono tagliare tutti i ponti. Detto questo, l'autrice narra di come ha scoperto, confermandolo con il riferimento al lavoro di Moira Gatens, che il *gender* non è mai neutrale (p. 14), e che il femminismo in generale è "trasformativo" (p. 15): "pensare il *gender* come articolazione anziché come una categoria isolata vuol dire abbandonare l'assunto che il femminismo stesso è inclusivo, o che parli per tutte le donne" (*ibidem*). Con questo l'autrice si allinea con tanti filosofi che avevano attaccato la nozione di categorie trascendentali. In questa prospettiva ancora una volta leggiamo che il femminismo non costituisce un *corpus*

omogeneo di sapere, che il termine è intrinsecamente *instabile*, e che per quanto riguarda il suo trasformarsi in una “teoria” ciò vale solo nel contesto di additare necessari cambiamenti sociali (p. 18). In disaccordo con Jane Flax che aveva avanzato l’ipotesi secondo cui non ha senso riparare sotto giustificazioni epistemologiche (p. 19), Ahmed si accosta a Nancy Fraser nel sostenere che una giustificazione del proprio discorso è resa necessaria appunto perché “la verità non esiste più come un terreno garantito o punto di riferimento per qualsiasi posizione.”¹⁰⁹ In questo senso, ella adotta un “noi” il quale si istituisce o va inteso come “espressione performativa che *crea* una comunità attraverso l’articolazione delle differenze che richiedono in partenza un dibattito critico” (p. 19; sottolinea una dell’autrice). Le implicazioni di quanto finora asserito investono un’etica dei luoghi, la problematizzazione del corpo e la destabilizzazione del discorso degli uomini.¹¹⁰ In seguito l’autrice problematizza il contributo di pensatori “amici” della questione della donna come Deleuze e Guattari (pp. 70 ss.) e considera la “descrizione” fatta da Baudrillard dell’età dei simulacri come se fosse “normativa” e quindi automaticamente inaccettabile (p. 106).

Tuttavia, quello che secondo questa autrice il femminismo sembra avere in comune con il *postmodernismo* è l’apertura al discorso etnico e minoritario, e la diffusione della *metafiction* che si istanzia come intrinsecamente restia a definizioni o codificazioni, diciamo così, tradizionali. In un capitolo sul cinema osserva che nei Film Studies si parla poco di postmoderno ma parecchio di critica femminista. La questione posta all’inizio — quali sono le differenze che contano? — ha per risposta l’invito a *non* teorizzare: “rifiutiamo qualsiasi tentativo di foggia una filosofia della *differenza* secondo la quale le varie categorie di differenze (razza, *gender*, classe e sessualità) dovrebbero avere un rapporto di omologia” (p. 192). Qui siamo d’accordo con femministe e postmodernisti di varia provenienza, il metodo omologico crea scompensi, uno o l’altro lato della comparazione deve adeguarsi a un letto di Procuste. E ancora: “Il fondere insieme regimi di differenze è estremamente problematico. Esso impedisce l’articolazione di qualsiasi *contraddizione* tra i regimi di differenze nella forma di rapporti antagonisti di potere” (*ibidem*, sottolinea nell’originale). L’intenzione sembra essere quella di

“attraversare”, articolandole, le giustapposizioni tra due campi che sono già in principio polilogici. Infine Ahmed osserva:

Se il postmodernismo costruisce se stesso in base al valore della differenza, o attraverso il superamento di identità e strutturazione (*structuration*), allora il postmodernismo è predicato sul rifiuto di cancellare le differenze che contano. (p. 192)

Diverso l'approccio di Rita Felski in *Doing Time*,¹¹¹ uscito nel 2000, che parte dalla domanda che ha marcato sullo sfondo anche la nostra ricerca, e cioè se viviamo tutti contemporaneamente lo stesso tempo, la medesima epoca: domanda cruciale per chi voglia fare storiografia delle idee e cercare di caratterizzare appunto un determinato periodo geosociostorico. “Se penso che esisto nello stesso tempo degli altri, vuol dire che credo in una **storia** universale?”, si domanda Felski in apertura del suo libro. Evidentemente no, e basti pensare a una temporalità non cristiana, o non occidentale, per rendersene conto. Ma allora cosa ci autorizza a ritagliarlo in segmenti, e in che maniera si possono dare contrastanti idee e credenze sul tempo che coesistono e si sovrappongono nel medesimo *hic et nunc* empirico? L'autrice richiama l'ingiunzione di Jameson, “storicizzare sempre”, ma malgrado la sua predilezione per la scuola di Francoforte non ha molta simpatia per i marxisti, i quali nelle loro discussioni sul postmoderno “consegnano le donne a qualche solitaria nota in calce e anzi spesso neanche ne parlano” (FELSKI, 2000, p. 2). Dire qualsiasi cosa della cultura contemporanea senza riconoscere “l'impatto tellurico del femminismo, forse il più influente movimento sociale degli ultimi trent'anni, è o temerario, o miope o perverso” (*ibidem*). Non si può non essere d'accordo, almeno per il contesto statunitense, come credo che abbia in parte dimostrato la nostra disamina. Felski non crede che esista un “woman's time” (tempo delle donne, o tempo femminile) in senso assoluto, ma appunto diversi modi di temporalizzare. La sua ricerca si rifà teoricamente all'Ernst Bloch di *Eredità del nostro tempo* (uscito nel 1935) in cui, per comprendere la diffusa follia del nazionalsocialismo, Bloch elabora l'idea di una asincronica sincronicità (*ungleichzeitige Gleichzeitigkeit*), secondo la quale non tutti comprendono gli sviluppi della propria età o era nello stesso modo. Qui emerge una riflessione di carattere nominalistico perché parecchio

dipende da come definiamo i termini di ricerca, preoccupazione che abbiamo già visto a proposito del confronto tra avanguardia e postmoderno:

Per esempio, il romanzo postmoderno è un gioco ironico e cruciverbistico da ragazzi, che non ha niente a che fare con le preoccupazioni della maggior parte delle donne? O è la scrittura della donna il cuore del postmoderno? Doris Lessing è postmoderna? E che dire di Kathy Acker? E di Toni Morrison?¹¹² (FELSKI, 2000, p. 5)

Una cosa attira subito l'attenzione: la discussione sul rapporto tra postmoderno e femminismo si estende alla cultura popolare o di massa. Ma allora la domanda si riconfigura in questo modo: “È il postmodernismo il nostro ‘modo di vivere’?” Sostenendo che bisogna correre il rischio di generalizzare, che occorre tentare di schizzare “il quadro generale” anche quando buona parte della discussione che si ritrova all’incrocio tra postmoderno e femminismo parla piuttosto di localismo, particolarismo, singolarità,¹¹³ l’autrice riferisce di come il successo della nozione di postmoderno ha preso piede nei giornali, nella programmazione televisiva, nei ‘postmodern videos’, e perfino nel film *Matrix*, in cui viene citato Baudrillard. Insomma l’intero progetto del tempo e della storia va rivisto, ed è utile riflettere sulle osservazioni di Diane Elam, la quale nel suo *Romancing the Postmodern*¹¹⁴ scrive:

Il postmodernismo non è una narrativa nuova e deprimente, è invece la coesistenza di possibilità narrative multiple e reciprocamente escludentisi senza un punto di riferimento astratto da cui potremmo esaminarle. (cit. a p. 14)

Vorrei riproporre qui la mia convinzione critica, già espressa nel corso della trattazione, secondo cui potrebbe non essere vero che queste narrative multiple si autoescludono a vicenda, e vale forse la pena di tentare di riannodarle in qualche modo, o quantomeno mettere in rilievo risonanze, parallelismi e argomentazioni che si completano malgrado ovvie differenze. Di certo, riprendendo un’immagine suggerita da Andreas Huyssen, si può dire che quest’epoca appaia come un *crepuscolo*,¹¹⁵ la cui alba si fa risalire al “mitico”1968. Il postmoderno, quindi, instaura una nuova o diversa percezione del tempo, dopo che si sono registrate severe obiezioni all’ipotesi che il tempo maschile sia lineare e quello femminile sia ciclico, o all’idea che grandi passi

nella lotta per i diritti e l'autoaffermazione delle donne che sono sembrati progressivi, animando in successione le passioni di rivoluzionari, radicali, riformatori e dissidenti, sarebbero in verità coesistiti a una nozione di 'progresso' che, paradossalmente, è servita a ostacolare gli interessi delle stesse donne. "In generale, però, il femminismo deve molto a forme di pensiero storico rese possibili dalla modernità" (p. 21).

Ritornando a Bloch, la questione dell'intendimento non solo dell'evolversi di un discorso delle donne, e all'interno di questo delle varie retoriche femministe, ma anche dell'intera questione di cosa sia, o cosa sia stata, un'epoca postmoderna, ci impone di riflettere seriamente su due cose: la società e la storia. Circa il primo aspetto, l'autrice ritiene che in questi ultimi anni si è riflettuto troppo poco sulla nozione di classe (pp. 35 ss.), mentre per quanto riguarda il secondo sostiene che bisogna ripensare a quale sia stato effettivamente il contributo della modernità (pp. 57 *et infra*). Per quanto riguarda l'interpretazione della società nel suo complesso, risultano poco utili approcci assiomatici impostati sulla nozione di patriarcato o di razza o della sessualità, quasi fossero concetti univoci, mentre, a ben vedere, per ciascuno di essi si danno intere costellazioni e sfumature.¹¹⁶ Infatti, secondo l'autrice, bisognerebbe farla finita con la "doxa" della *differenza*, perché il moderno non può assolutamente venire considerato in modo univoco e, come dire, esausto, per cui la critica dovrebbe insistere piuttosto sull'"instabilità" inerente a qualsiasi costruito (pp. 117 ss), e il compito maggiore nel ventunesimo secolo risiede forse nella riscoperta del quotidiano e delle sue poliedriche possibilità.¹¹⁷ In questo orizzonte, l'autrice si rivolge a una sintomatologia della *cultura popolare*, a personaggi come Judith Kranz, Jackie Collins e Barbara Taylor, all'impatto di quella che una volta si chiamava letteratura d'appendice, e di cui si dirà sotto. In base a queste premesse e a queste conclusioni, possiamo passare quindi a un capitolo che sviluppa il primo dei due aspetti, quello relativo alla società di chi "non ha niente da dichiarare", riservando l'approfondimento del rapporto tra storia e postmoderno per la Parte V. Non senza ricordare, però, richiamando la tesi della fine dell'ironia, uno sviluppo forse irreversibile: rappresenta una tristissima ironia il fatto che se all'origine del femminismo contemporaneo, e in accordo con le premesse del postmoderno, si chiedeva di riconoscere che *il*

personale è *politico*, sul finire del millennio invece il *politico*— comunque lo si definisca, e di certo nel segno della collusione tra governi e oligarchie— *ha invaso il personale*, o sta cercando di insediarsi nel corpo e nella *privacy* del proprio domicilio. Un movimento paradigmatico e perverso. I padroni, scacciati dalla porta, rientrano dalla finestra. Coloro che, nel fare un consuntivo sul destino del postmoderno, ricorrono con ansia all’emblematica frase secondo cui “il grande fratello” ci spia dappertutto, anche nella camera da letto, forse non hanno tutti i torti. E il grande fratello spia sia le sorelle che i fratellini.

⁷⁴ Si veda la bella raccolta di Maggie Humm, *Modern Feminisms* (1992) per un quadro storico e antologico abbastanza esauriente.

⁷⁵ Per una ottima ricostruzione storica del pensiero femminista americano, utile anche a scopi didattici, si veda *Feminist Theory* (1985) di Josephine Donovan.

⁷⁶ I titoli delle loro opere sono ormai canonici: *Sexual Politics* di Kate Millet è del 1969, *The Female Eunuch* di Germaine Greer è del 1971, *Beyond God the Father* di Mary Daly è del 1973, *Against Our Will* di Susan Brownmiller e *Psychoanalysis and Feminism* di Juliet Mitchell escono entrambi il 1976, e *Women and Nature* di Susan Griffin esce nel 1980, chiudendo un decennio di proposte veramente portentoso.

⁷⁷ Per un’utile sintesi del pensiero delle francesi in questi anni si veda in Toril Moi, *Sexual textual politics* (1985).

⁷⁸ Resta da vedere se il postmoderno sia un concetto storico-critico sufficientemente compatto da attestare dei generi o delle sottocategorie che orientino e servano da guida alla ricerca. Si veda Marjorie Perloff, *Postmodern Genres* (1988), di cui si parlerà più avanti.

⁷⁹ Molte riserve alla teoria di Chodorow sono espresse da Adrianne Rich nell’intervento “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Difference” (in SNITOW-STANSELL-THOMPSON, 1983, pp. 180-82). Rich contesta inoltre l’associazione, funzionale alla logica eterosessuale del patriarcato, dell’omosessualità maschile e di quella femminile (p. 193). Le divergenze teoriche tra questi due campi all’interno del femminismo sono aumentate negli anni novanta, anche se politicamente si trovano spesso, si direbbe necessariamente, dalla stessa parte. Per una rassegna critica fino al 1995, si veda Marco Pustianaz, “Teoria gay e lesbica” in Izzo, 1996, pp. 109-29.

⁸⁰ Simili sembrano essere i limiti della teoresi di Carol Gilligan, la quale punta sulla nozione di *voce*, come particolarità dell’essere donna che la contraddistingue dagli uomini, ancora una volta malgrado l’esperienza dello sviluppo e degli affetti assuma in culture differenti caratteristiche non sempre parallele. Cfr. *In a Different Voice*, 1983. Molti degli scritti apparsi sulla rivista *Hypatia* sono marcati da questa tendenza all’affermazione della singolarità di ciascuna autrice, che rivendica al tempo stesso la voce della donna, quindi della Donna. Si vedano gli interventi di Lugones e Spelman, di Gillian e altre

nella raccolta di Azizah Y. al-Hibri, *Hypatia reborn* (1990).

⁸¹ Di essenzialismo pecca irrimediabilmente Joan Cocks, che cito come emblematica anche di uno stile del fare critica eccessivamente schematico e inevitabilmente dicotomico. Nel suo *The Oppositional Imagination*, anch'esso di quegli anni-soglia, 1989, ella scrive: "la distinzione primaria del genere umano è quello tra uomini e donne" (COCKS, 1989, p. 8) e tutte le altre differenze sono "secondarie o derivate da questa". Un po' à la Freud, il sé è legato in maniera assoluta al sesso, e tutto quello che un'individuo manifesta nella vita, dagli oggetti ai sogni alla famiglia ai suoi progetti, tutto è infuso "in tutto e per tutto da una delle due possibilità di questa dinamica socio-sessuale" (*ibidem*). Non sorprende quindi leggere che, secondo la sua versione, "il femminismo radicale postula l'idea del sé della vera femmina (*true female* [sic]): quello che le donne sono in essenza e sarebbero se esistessero in uno stato libero. Contrariamente al sé patriarcale... le donne non agiscono imponendo i loro motivi e volontà su tutto quello che le circonda ma rispettano l'integrità e l'impulso naturale delle cose in se stesse. Esse cercano di occuparsi dell'altro, e non di padroneggiarlo, e quindi tendono in tutti i rapporti verso l'armonia, non il conflitto" (p. 10). È un chiaro abuso della stessa Millet. Sorprende che poi dedichi il suo libro ad analisi di Gramsci, Said e Foucault, e riduce Mary Daly a una veloce note in calce. Questo tipo di femminismo, spesso ancora in circolazione, non è più credibile (BRAIDOTTI, 2003, p. 198).

⁸² Ricordo il libro rivelatorio di Marina Warner, *Alone of All her Sex*, anch'esso molto discusso quando uscì nel 1976.

⁸³ Sono nate molte organizzazioni negli anni ottanta e novanta miranti a proteggere i diritti delle pari opportunità, e quelli civili delle minoranze— tra i quali quelli dei gay, che spesso fiancheggiavano le femministe— minacciati dal momento in cui si insedia l'amministrazione Reagan.

⁸⁴ Ho tenuto presente anche un altro lavoro della Harding, *Feminism & Methodology*, del 1987.

⁸⁵ Basti pensare ad alcuni frangenti del positivismo tardo ottocentesco, alla frenologia e alle ricerche di Cesare Lombroso. Studi scientifici di laboratorio che muovevano da cartesiane e poi positivistiche certezze e che, ironicamente nello stesso periodo in cui scienziati-pensatori come Werner Heisenberg, Albert Einstein, Niels Bohr e altri scardinavano per sempre il modello newtoniano e portavano la fisica verso nuovi orizzonti speculativi nei quali era compresa fin dall'inizio l'indeterminatezza e la relatività, in determinati altri settori venivano utilizzati per dimostrare l'inferiorità non solo delle donne ma di talune "razze" o gruppi etnici all'inizio del ventesimo secolo (tra i quali, non dimentichiamolo, gli ebrei, i negri, e gli italiani), e che furono utilizzati per legittimare politiche di esclusione o razzismi istituzionalizzati. La persistenza di questo modo di fare scienza si protrae negli anni cinquanta-sessanta con B.F. Skinner e poi con Edmund Wilson e la sociobiologia (si pensi al dibattito sulla validità degli studi sull'intelligenza, e a *The Bell Curve*).

⁸⁶ Non è che la scienza androcentrica non si ponga le stesse domande, ma si ritiene generalmente valida l'ipotesi che una scienziata sia forse meno disposta a impegnarsi in ricerche che sviluppino una nuova bomba atomica, o in medicine che possano storpiare i corpi. Sullo sfondo ricordiamo un discorso

analogo più ampio, forse oltremodo universalizzante ma non per questo meno diffuso negli spazi extra-accademici e nei media, secondo il quale, ed è ovviamente l'opinione di molte donne, gli uomini tendono a tecnologie della morte, e le donne invece a retoriche della vita.

87 Questi temi, assieme a indicazioni su come mettere in pratica una metodologia vantaggiosa per le donne, vengono esplorati da varie sociologhe nell'antologia co-curata da Margaret Fonow e Judith Cook, *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Lived Research* (1991), la quale nel titolo indica il proprio obiettivo. In particolare, si veda all'interno lo scritto di Toby Epstein Jayaratne e Abigail J. Stewart, "Quantitative and Qualitative Methods in the Social Sciences" (FONOW-COOK, 1991, pp. 85-106) e quello di Joan Acker, Kate Barry e Johanna Esseveld, "Objectivity and Truth. Problems in Doing Feminist Research" (pp. 133-53). Alcune idee analoghe erano state annunciate tempo prima da Evelyn Fox Keller, "Feminism and Science" in KEOHANE, 1982, pp. 113-26.

88 Per non dire "deboli", il che richiamerebbe l'attenzione (e non è qui nelle mie intenzioni) sul pensiero debole di Vattimo e Rovatti e di alcuni altri autori contenuti nell'antologia *Il pensiero debole*, che esce, guarda caso, proprio negli stessi anni.

89 Del resto la sfida alla scienza moderna "occidentale" è stata posta anche da forme di sapere "orientale", in particolare nella medicina. Com'è noto, la medicina orientale è stata ostacolata nei paesi euroamericani da enti di governo e istituti privati che sono stati investiti di poteri e capitali, tra cui la possibilità di rilasciare brevetti e autorizzazioni a produrre e introdurre sul mercato strumenti e medicine. Il caso della resistenza della American Medical Association a riconoscere l'agopuntura è sintomatico.

90 Ci sarebbe da aprire una lunga parentesi sull'interpretazione da parte di Butler (ma anche di altre teoriche come Benhabib) di Simone de Beauvoir sulla falsariga di Irigaray. Spesso si ha la sensazione che non si badi a quanto sia stato possibile fare, in quell'epoca, in quelle circostanze e con quegli strumenti; de Beauvoir proviene da Hegel, non da Freud.

91 Purtroppo non abbiamo lo spazio per entrare nei dettagli della serrata disamina che Butler svolge, nel corso del testo, degli studi di Foucault, Kristeva e Wittig a proposito della natura del rapporto corpo/sexo/sexualità.

92 Butler contesta anche il presupposto della dicotomia tra originale e imitazione (p. 137). Ma per la stessa ragione ella deve interpretare la parodia come un modo di evidenziare che l'originale è già da sempre un'imitazione, nel senso che è un'idea di originale, quindi un costrutto anch'esso (latente platonismo a parte).

93 Si veda in particolare la sua opera più impegnata, *Critique of Postcolonial Reason* (1999), meandrica e spesso oscura, che si concentra su quattro aree principali: cultura, filosofia, storia e letteratura.

94 Si veda in particolare il saggio, citatissimo e paradigmatico della sua produzione, "Can the Subaltern Speak?" del 1987.

95 Vengono in mente i dibattiti di un'altra generazione in cui si sosteneva che solo una donna può parlare delle donne, solo un negro può narrare

dell'esperienza di essere negro, e solo un ebreo dell'olocausto. Sarà anche vero. Tuttavia, se si auspica una cooperazione, collaborazione e partecipazione a un patto sociale o a una prassi democratica, e se si rispettano almeno in parte le capacità delle menti umane di immedesimarsi, ricrearsi o accostarsi per figurazione o empatia al senso delle esperienze altrui, allora questo rinchiudersi all'interno dei linguaggi personali e delle identità, siano esse di gruppo o di etnia o di razza, non promuove differenze creatrici ma differenze insormontabili e diffidenza, e chissà, finanche violenza. L'esperienza insegna che non tutte le donne la pensano allo stesso modo, non tutti i negri sono d'accordo su cosa significhi *blackness*, e non tutti gli emigrati ricostruiscono il loro passato alla stessa maniera.

96 La (non)teoria della Spivak, e il suo rifiuto di abbracciare qualsiasi metodologia, risalta, come nei suoi maestri Derrida e de Man (con cui ha studiato), per uno stile che balza da una scuola all'altra senza soluzione di continuità, giocando con terminologie assolutamente non equiparabili e con smistamenti repentini e imprevedibili. Ciò va anche bene come prassi critico-retorica sovversiva di un potere che viene definito troppo genericamente "occidentale", e al quale corrisponde un enigmatico controtermine, l'Altro. Ma le aporie e i paradossi diventano autodistruttivi o controproducenti sia nel *non* proporre vie d'uscita per chi, non possedendo appunto i linguaggi e le legittimazioni necessarie a modificare situazioni di subalternità, sarebbe costretto a tacere, sia quando ci si confronta con le esigenze pragmatiche e psicologiche dell'età evolutiva e in particolare dell'educazione pubblica dei minorenni, poiché non si può decostruire ciò che fin dall'inizio, secondo questa scuola, non è neppure costruibile. In un certo senso, la decostruzione funziona solo se la *Bildung* (sia essa di destra o di sinistra, teologica o progressista, euroamericana o asiatica) è già avvenuta. Per una più dettagliata analisi, si veda più avanti il capitolo dedicato a Paul de Man (V.3).

97 Cfr. CARRAVETTA, 1991, p. 170 e 2004b.

98 Nei primi anni ottanta un gruppo capeggiato da Ranajit Guha e associato alla rivista sud-asiatica *Subaltern Studies* si batteva per far apparire nella storiografia tradizionale la presenza dei gruppi emarginati e dimenticati. Si veda adesso la raccolta di Vinayak Chaturvedi (2000), meritevole di un discorso a parte.

99 Si veda per esempio il libro di Lyotard sull'olocausto e altri studi sul terrorismo.

100 Non è il caso di scomodare l'Aristotele dell'*Etica Eudemia* per ricordare che, a rigor teoretico, la democrazia non può esistere perché è materialmente, logisticamente e umanamente impossibile che ogni singolo individuo parli nell'assemblea, o abbia a cuore primariamente gli interessi del gruppo rispetto a quelli individuali.

101 Il caso di Ngugi wa Thiong'o è emblematico. Il fatto di rifiutare l'inglese per riprendere a scrivere nella propria lingua di origine, il gikuyu, del Kenya, perché così si sentiva più autentico e libero, e non soggetto alla *forma mentis* implicita nella grammatica e nel lessico storico dell'inglese, è potuto sembrare a taluni un vero gesto rivoluzionario, un "gran rifiuto" a suo modo coraggioso e nobile, ma secondo me non ha portato avanti la lotta contro il colonialismo

degli euroamericani. Un sano realismo ci porta piuttosto a pensare che ci sia ora una voce in meno ad attaccare l'oppressore: l'americano si può permettere di non capire una lingua del Kenya, ma il kenyano che non parli inglese non solo non viene capito da un vasto pubblico, ma non crea l'istanza della disseminazione contestataria concreta e rischia di svanire nella notte dei tempi. Fortunatamente Thiong'o è bilingue, e di recente si ritraduce in inglese.

102 A manoscritto ultimato, non posso non aggiungere una nota sulla bruciante realtà delle condizioni della gente di colore del sud degli Stati Uniti, che l'uragano Katrina ha tragicamente scaraventato in faccia al mondo intero. Forse, oltre al terrorismo delle bombe, si dovrebbe ripensare al fatto che ci sono altre modalità di straziare e immiserire le persone.

103 Sulla necessità del "come se" come indispensabile alla retorica e all'ermeneutica, ho insistito anch'io— ma chiaramente in un contesto diverso — nel mio *Prefaces to the Diaphora* (CARRAVETTA, 1991, pp. 40, 47, 51 *et infra*), con particolare riferimento a Nietzsche e a Hans Vahinger (che aveva infatti intitolato *Die Philosophie des Als Ob* un volume uscito il 1924, trad. inglese di C.K. Odgen del 1935), e poi ne *Il fantasma di Hermes* (CARRAVETTA, 1996, pp. 139 *et infra*).

104 Nel terzo capitolo di questo volume troviamo una falciante critica agli "uomini nel femminismo", nicchia accademica su cui ormai si trovano intere raccolte di saggi, che ricorda i violenti attacchi delle scrittrici degli anni sessanta e settanta. A quanto pare, non è data possibilità di dialogo, e qualunque gesto da parte di un uomo, anche gay, pure se comprensivo e di solidarietà nella critica e negli obiettivi, è sospetto. Questa impossibilità di *parlare con* fa pensare alla situazione analoga, e ritenuta ugualmente impossibile, del *parlare per*, ricordata sopra a proposito della Spivak. Peccato, perché a ben vedere c'è chi ha ascoltato, e anche per anni— almeno negli Stati Uniti di uomini, sia gay che eterosessuali, che hanno impugnato le polemiche di alcune femministe ce se sono parecchi— e ha imparato proprio dalle donne a intavolare una severa critica *contro* il logocentrismo, il sessismo coatto, la vocazione alla morte, gli abusi appunto contro donne, ma anche contro gli immigrati, gli extra-europei o i non nativi e altri emarginati, e le irriducibili politiche strumentali dei giochi di poteri.

105 In *A Manifesto for Cyborgs*, Haraway aveva scritto: "nel mondo postmoderno non è solo Dio che è morto, è morta anche la Dea".

106 Non possiamo chiamarlo narcisismo poiché buona parte degli studi delle e sulle donne ha mirato a squalificare Freud e, negli ultimi tempi, anche Lacan.

107 Si veda, su questa stessa linea, ciò che scrive Daphne Patai in *The Chronicle of Higher Education*, alla fine del decennio: "C'è più che un pizzico di immaturità nel modo in cui studenti e docenti rinforzano reciprocamente una comprensione aggressiva dell'identità femminista, la quale poi per un verso sguazza nell'autocommiserazione e nella percezione di un esagerato vittimismo, e per altro verso pronuncia grandiose dichiarazioni sulla creazione di un mondo nuovo e migliore" (PATAI, 2000, p. B8).

108 Si veda la recensione di Diane Johnson a sei libri sul rapporto uomini-donne, "What Do Women Want"? uscita nella *New York Review of Books* (26,

XI, 1996)

109 Il riferimento è a Nancy Fraser, *Unruly Practices*, 1989, p. 181.

110 Vi è un lungo capitolo sui diritti che si richiama al lavoro di Douzinas e Warrington, *Postmodern Jurisprudence*, che purtroppo non abbiamo potuto consultare.

111 L'espressione è polisemica, e potrebbe alludere metaforicamente a "creare il tempo" o "fare qualcosa con il tempo", o anche "essere di stanza (da qualche parte)", ma nell'accezione quotidiana significa "scontare la pena" o "andare in galera".

112 Filske continua, consegnandoci il dilemma affrontato nel primo capitolo della prima parte (I.1): "Se assumiamo che modernismo non si riferisce soltanto all'alto modernismo anglo-americano ma all'intero arco della sperimentazione della prima parte del ventesimo secolo, inclusa l'anti-arte anarchica di Dada e altri movimenti d'avanguardia, allora diventa difficile identificare i tratti stilistici della letteratura postmoderna che non siano già presenti in qualche modo nel modernismo" (p. 5).

113 D'accordo con alcune autrici viste sopra e in generale con i teorici dei Cultural Studies, e mutuando da Ien Ang, Felski ribadisce che, per esempio, la nozione di etnicità postmoderna non si può più basare solamente sulle coordinate di tradizione e discendenza, ma "è vissuta come un sito identitario parziale e provvisorio che deve essere costantemente (re)inventato e (ri)contrattato ((re)negotiated)" (p. 8).

114 Non abbiamo consultato questo volume, pubblicato dalla Routledge, Londra, nel 1992.

115 Termine che abbiamo utilizzato anche noi come titolo di questa sezione, consapevoli del fatto che c'è stata, almeno in Italia, una poetica detta appunto crepuscolarismo, che coincise però con gli anni antecedenti alla prima guerra mondiale. Ciò fa pensare che sia all'inizio, sia alla fine del ventesimo secolo si possa parlare di uno *Zeitgeist* da declino. Questa immagine sarà ripresa più avanti, nella discussione sulle sorti della filosofia e della storia (IV.10).

116 Il recente libro di Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, per esempio, mette bene in evidenza come l'esperienza della tratta degli schiavi si spiega con richiami a un complesso di interessi, di giustificazioni e di particolarità dei soggetti e anche "di creatività" per cui se generalizzazione se ne può trarre è che ci fu una tale commistione e incrociarsi di vettori da avvalorare lo *scambio asimmetrico* e l'*ibridismo* come unici quadri critici di riferimento (p. 65).

117 C'è qui un richiamo a un altro pensatore molto discusso negli ultimi anni, Michel de Certeau.

6. CULTURA POPOLARE

In un lavoro uscito quando il dibattito sul postmoderno si stava surriscaldando, a cura di Tuchman, Kaplan-Daniels e Benet, *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media* (1978), si dimostrò in maniera abbastanza convincente come nei media si effettuasse una sorta di “annientamento simbolico” (*symbolic annihilation*) nei riguardi delle donne in generale, e delle lesbiche in particolare. L’attenzione, corroborata da altri studi, si incentra sull’identificazione di un pattern a doppio volto. Da un lato, si è instaurata nei grandi media, quasi normativamente, l’idea che le “minoranze” e le donne in particolare debbano essere rappresentate in termini, si direbbe, numerici, e si debba dare spazio alla loro “voce”, e questo sarebbe il discorso di superficie. Allo stesso tempo, però, vi è un discorso parallelo e di fondo che riconferma l’ideologia dominante. Si pensi ai film sulla “nuova donna” degli anni settanta, i quali in maniera subdola “costruivano” l’idea di come dovrebbe essere la donna moderna. Un parallelo sussiste con le serie televisive in cui i protagonisti sono di colore, ma rispecchiano una mentalità da classe media bianca e paternalistica.¹¹⁸

Analogamente ai Cultural Studies, da cui sono in parte derivati, gli studi sulla Popular Culture hanno conquistato un loro spazio di analisi e di produzione di senso, e la loro influenza si è fatta sentire. Essi si sono inseriti nelle università, nei centri di ricerca privati, e in una fascia di esperti, programmatori e promotori di cultura quali si incontrano nel mondo dei media, nella televisione, nell’industria cinematografica, nella moda, nei costumi della vita quotidiana. Lo studio della Popular Culture ha origini anche nelle prime ondate di studi sulla “coscienza popolare” dei vari gruppi negli anni sessanta e settanta, nell’arrivo di strumenti di analisi come la semiotica, e nell’incrociarsi di alcune discipline (a loro volta evolute formalmente dall’interno) come la sociologia, l’antropologia culturale, l’economia politica e l’informatica o, meglio, i Media Studies.

In un libro uscito nel 1975 dal titolo *Popular Culture and High Culture* Herbert J. Gans poneva le basi per un dialogo tra due aree o universi sociali tenuti da sempre distinti e le cui differenze di fondo risiedevano chiaramente nei mezzi economici, nel grado d'istruzione e nei gusti. Si trattava di un quadro costituito da una élite o sovrastruttura, con la vasta maggioranza del pubblico come base: un modello d'analisi, o concezione della stratificazione sociale, decisamente riduttivo (anche se facile da comprendere e manipolare), e che ha estromesso anche Antonio Gramsci, checché ne dicano i gramsciani americani. Questa "dicotomia di base", diceva già allora Gans, deve essere superata. Se introduciamo la nozione di gusti culturali (*taste cultures*) (GANS, 1975, p. 10), ci si apre una nuova gamma di prospettive critiche. Perché tutti noi, di qualsiasi classe o provenienza, manifestiamo delle preferenze, e ci si può orientare nella ricerca individuando grumi semiotici e simbolici intorno a cui si svolge il rapporto con la cultura.

Le *culture-gusto*, come le definisco io, constano di valori e di forme culturali che esprimono questi valori: [musica](#), arte, design, letteratura, dramma, commedia, poesia, critica, notiziari, e i media per mezzo dei quali si realizzano: libri, periodici, giornali, dischi, film, programmi televisivi, pittura e scultura, [architettura](#) e in aggiunta, nella misura in cui un bene rappresenta una scelta e funzione estetica, anche suppellettili, utensili e automobili. (pp. 10-11)

È, come si vede, la premessa a una antropologia culturale, a una sociologia descrittiva, e a una maggiore sensibilizzazione al rapporto tra diversi modi di produrre, fare e consumare cultura. Una dimensione politica permea la proposta.¹¹⁹ L'entità critica nuova che viene introdotta è quella del *gusto come scelta* (anche quando ci siano limiti esterni fisici, come un palazzo, o in presenza di un evento casuale, come una celebrazione) *che può rivelare un pattern di preferenze e quindi comunità di interessi*. La dicotomia viene fatta saltare e riconfigurata per fare spazio a una distinzione che comprenda cinque fasce economiche e di classe: *High Culture*, *Upper-Middle Culture*, *Lower-Middle Culture*, *Low Culture*, *Quasi-folk Low Culture* (pp. 75-94). Ciò che desta attenzione sono due novità. A parte le cautele metodologiche sull'uso elastico di queste categorie— del resto molto più rigorosamente trattate in pubblicazioni sui media e di semiotica di quegli anni—, Gans insiste sulla centralità del ricevitore o

fruitore del messaggio o della merce, e parla infine di “pubblici”,¹²⁰ al plurale, oggi diremmo *audiences*, e non di categorie estetiche. Nello stesso tempo egli non formula il suo giudizio sull’assunto che si diano “valori” immutabili o circoscritti nel luogo di produzione del messaggio o merce, a scapito della trasmissione (e/o trasporto) e del destinatario. Tutt’altro. Si vedrà che i valori a monte sono sempre una risposta alle richieste dal basso. In aggiunta, egli si rende ben conto che ci possono essere dei gusti popolari particolari, cioè gruppi o fasce che sono trans-economiche, e tra queste egli elenca l’allora nuova e preoccupante “Youth Culture”, e le culture nere ed etniche.¹²¹ Ma a differenza di alcuni suoi contemporanei, che vedevano in questi ultimi gruppi le premesse per un cambiamento radicale generale, da McLuhan a Marcuse, per Gans sembrano rappresentare epifenomeni, destinati a scomparire come agenti di cambiamenti profondi e permanenti.

All’inizio degli anni novanta, lo studio della Popular Culture si è trasformato in un vero settore altamente interdisciplinare e rizomatico:

Considera per un attimo che gli abiti che indossi (prodotti in massa, pubblicizzati, venduti per un profitto), il centro commerciale o negozio dove li hai acquistati (e il rito inevitabile del fare shopping che ha determinato la decisione di andarci e di ritornare), il cibo che mangi (tra ristoranti o catene di generi alimentari), i programmi televisivi che ti danno informazioni e svago (e che sono trasmessi nel 98% delle abitazioni americane per essere guardati una media di sette ore al giorno), e lo stesso testo che tieni in mano sono tutti aspetti della *cultura* popolare: siamo sospesi sui mari della cultura popolare, mari profondi. (NACHBAR-LAUSE, 1992, p. 2)

Gli autori ci ricordano che il fatto che i bambini americani riconoscono Ronald McDonald più di qualsiasi altra figura, con l’eccezione di Babbo Natale, è un effetto di come abbiamo impostato la nostra cultura in senso lato e delle scelte che, come società, abbiamo concretamente fatto.

Esiste una *Popular Culture Formula*, secondo la quale *la popolarità di un certo elemento culturale (oggetto, persona, avvenimento) è in proporzione diretta alla capacità di quell’elemento di riflettere le credenze e i valori del pubblico (audience)* (p. 5). Cioè più un elemento è popolare (in un certo periodo, in un certo luogo), più riflette da vicino un senso ideologico, anzi ne diventa

la metafora, addirittura lo *Zeitgeist*. Ne vedremo alcuni esempi tra un attimo. Questa prospettiva, adottata con grande successo nei media liberali, si fonda sull'assunto che il pubblico sceglie un particolare elemento culturale piuttosto che un altro perché lo trova attraente, o vuole rivisitare, rassicurandosene, consueti valori e desideri. Molti aspetti dei *Popular Culture Studies* coincidono con ciò che in altri paesi si chiama Mass Culture, anche se quest'ultimo termine ha una risonanza tecnica, sociologica.

Popular Culture, benché ammetta l'importanza dell'esame empirico sul campo, dei numeri, delle statistiche, ha importato una sensibilità dal campo dell'antropologia culturale, dell'etnografia, delle scienze politiche. Alla presunta libertà di scelta del pubblico, per esempio, si potrebbero giustapporre in dialettica negativa la scelta e capacità di realizzazione di un gruppo che mira a creare false premesse nei propri prodotti culturali, in modo che anche la presunta scelta autonoma del soggetto, del cittadino, ne sia condizionata. Insomma, ci sono anche i "produttori" di cultura che intendono creare, anzi crearsi, un pubblico, un consumatore. Sembra che si stia parlando di persuasione occulta, argomento che riprenderemo nella conclusione a proposito di distopie. In ogni caso, ci sono delle caratteristiche generali del processo di decodifica del senso di una cultura, e queste sono ormai note: *le culture popolari tendono a essere imitative, ripetitive e conservative, restie all'innovazione*. Ma le forme in cui queste caratteristiche si manifestano variano in maniera considerevole. Cionostante, in un certo senso, si potrebbe dire che con i *Popular Culture Studies*, ci si cimenta direttamente con i clichés, i pregiudizi, le psicopatologie diffuse che una cultura manifesta, e con la costante pressione ad autogiustificarsi, a generare cioè discorsi autoriflessivi. Ma ciò non accade a livello individuale, bensì a livello di gruppo o di insiemi di persone, una dimensione che si può denominare una "formazione discorsiva", uno stilema o una metafora, cioè in un senso fenomenologicamente obiettivo. Lo stesso dicasi per il concetto di Verità:

Che una data credenza o valore sia obiettivamente vera o falsa è chiaramente importante per ogni individuo. Ma la questione non riveste nessuna importanza nello studio della cultura popolare. A noi interessa determinare che cosa è che la gente considera per vero, e di esplorare i

modi in cui queste credenze sono espresse e discusse. (p. 23)

Per conseguire questo fine, gli studiosi si sono costruiti una mappa di concetti-guida, con riferimento ai quali si possano valutare vari elementi specifici, come il cinema, le arti visive, la programmazione mediatica. Nell'analisi si tenga presente dunque che la Cultura Popolare:

1. Consiste di artefatti (oggetti o persone) ed eventi (attività attorno a oggetti e persone);
2. Riflette le credenze e i valori del pubblico (se ci soddisfa);
3. Condiziona le credenze e i valori del pubblico (se genera frustrazione);
4. È commerciale (prodotta con scopi di guadagno);
5. Spesso è autoimitativa (ciò che ha funzionato funzionerà ancora);
6. Ci circonda, costituisce il tessuto delle nostre vite quotidiane.

Una volta stabiliti gli elementi di base, con questo modello si possono esplorare le icone, i miti, i rituali, i desideri, le paure, le incertezze di precisi gruppi o dell'insieme dei gruppi per dare un'idea veramente generale di una intera [civiltà](#).

Rispetto alle teorie degli anni venti e trenta, e poi rispetto a quelle degli anni sessanta, questa impostazione è meno rigida e più realistica. Si pensi per esempio all'impatto della televisione, su ormai quattro generazioni. Sappiamo che essa può essere decodificata, *simultaneamente*, come un oggetto in rapporto al quale si creano eventi, come uno specchio che riflette le convinzioni conservatrici del pubblico, come un motore o stimolo che condiziona subliminalmente i valori dello stesso pubblico, come fatto economico infatti è esplicitamente commerciale, perché fa la pubblicità. A un altro livello di analisi, la televisione, col passare del tempo, ha imitato la fotografia, la pittura, il cinema, il teatro e infine anche se stessa, ormai esclusivamente se stessa, perché la televisione ha ora una sua memoria di quasi sessant'anni di produzioni e riproduzioni, e può quindi citarsi e

farsi museo di se stessa.

Non ci sono dubbi sulla straripante influenza della televisione nella seconda metà del Novecento. Si potrebbe analizzare da diversi punti di vista il modo in cui una certa programmazione televisiva non soltanto ha espresso, di “riflesso”, i gusti e le ansie di ampie fasce della popolazione, ma ha anche contribuito a “creare dei gusti” e con essi dei “bisogni” che, forse, non si sarebbero affatto manifestati se non fossero stati introdotti, apertamente o indirettamente, nel cinema, e poi negli spettacoli, nelle serie televisive, in programmi di vario tipo, dai notiziari alle biografie alle trasmissioni scientifiche. I Popular Culture Studies si occupano quindi dei modi e dei perché di questa tendenza all'autoriflessione, ma anche delle modalità in base a cui la produzione o messa in scena della riflessività si attua, si presentifica, secondo quali presupposti e con quali fini. È ormai risaputo *che la programmazione, il costo economico, l'imballaggio, i mezzi per la trasmissione e/o trasporto del prodotto, e la decodifica all'atto del suo consumo influiscono direttamente e retroattivamente sul senso del messaggio che si comunica.*

S'incontrano, qui, due livelli di interazione diversi, perché la produzione di **cultura** ha luogo e funziona tra, da una parte, una **economia** di finanze che si preoccupa del *valore di scambio* del progetto o programma, mentre dall'altra l'economia simbolica e culturale si concentra sul *valore d'uso*, ossia sull'interazione che crea a contatto con il massimo numero di fruitori, e dove nascono “significati, piaceri, e identità sociali” (FISKE, 1987). A questa tensione tra i due universi segnici e simbolici, i Popular Studies, e all'interno di questi, i Media Studies, sulle tracce o ceneri del **marxismo**, si interrogano ancora su che cosa possa indurre degli individui che non hanno assolutamente niente in comune, a formare congregazioni e a condividere un evento o un prodotto, nel momento in cui non si parla più, o raramente, di una questione di classe. E qui si presentano diverse possibilità teoretiche. Si può infatti interpretare un film, un disco, una performance, o una moda tra certi gruppi o fasce di una data società occidentale come un avvenimento cardinale, di lotta e di consapevolizzazione. Dietro ogni programma serializzato e tagliato su misura per precise un'audience specifica, si riconsociono le forze dell'omologazione e dell'incorporazione che

si oppongono alle strategie popolari di evadere, aggirare, ignorare o insubordinarsi proprio a questa ideologia riduttiva. Lo studioso o il critico della cultura popolare cerca di identificare e descrivere le articolazioni di questa dinamica. Articolazione che qui significa, sulle tracce di Gramsci e di Hall, le due attività di *esprimere* e di *collegare*. Di conseguenza è sorto un nuovo campo di studi e, si direbbe, una nuova [letteratura](#), essa stessa a metà strada tra le due categorie obsolete di alta e bassa cultura. Troviamo quindi studi e articoli su temi come la società dei consumi, l'impatto di nuove tecnologie sul grande pubblico, i videogames per i giovanissimi, lo shopping in zone extraurbane, la *Fan Culture*, le attività di comunità etniche poco note, o fatti di [frontiera](#), o le varie società sportive e via dicendo. Ciascuno di questi temi può fornire indizi per la costruzione di un mosaico dell'America di fine millennio. Bisogna procedere con una logica del tipico, una retorica dell'esemplificazione.

Un'area di riflessione in questo ambito di ricerche consiste nell'assegnazione di un'etichetta a un prodotto o anche a un insieme di opinioni. All'inizio degli anni novanta uno scrittore, riflettendo sul decennio appena terminato, poteva vederlo riassunto, per sommi capi, come *The MTV Decade*, nel senso che questa nuova forma di intrattenimento entra a far parte di zone di interazione sociali nuove e produttive sotto diversi profili. Anzi, alla fine ebbe influenze su altri settori e altri media. Secondo Frank Owen, MTV era il prodotto perfetto, un universo conchiuso di gestione, promozione, distribuzione "con un linguaggio, uno stile, e valori tutti particolari". Alcuni sostengono che MTV ha rilanciato le sorti della [musica](#) pop, altri che l'ha volgarizzata, ma non si discute che abbia creato un pubblico di giovani consumatori. Si poteva vederla ventiquattr'ore al giorno. C'era un buon mix di interviste, grafica curata, gruppi poco noti assieme a concerti e lanci di nuovi CD. Nel giro di pochi anni il format influenza alcuni film hollywoodiani, due serie televisive di successo, la pubblicità, la moda, e insomma "si parla più velocemente e più forte e tutto ha un altro senso" (OWEN, 1991, p. 53).

Un discorso analogo potrebbe farsi per Internet negli anni novanta. Esso ha dato luogo a una torsione significativa nella circolazione, distribuzione, accessibilità di informazioni e di

programmi per svariati mestieri. Il tempo qui si è veramente contratto. Il vapore e l'elettricità sul declinare dell'Ottocento hanno redistribuito le forze, ritracciato le mappe in base a forze accresciute, distanze raccorciate, e tempi "ottimizzati". A questa vera "svolta" socio-materiale dell'era coloniale-imperialistica moderna, va aggiunta la fase intermedia rappresentata dalle scoperte o forse meglio invenzioni elettromeccaniche ed elettroniche degli anni cinquanta e sessanta, e l'arrivo del transistor. L'ultimo angolo venne svoltato con le rivoluzioni tecniche a livello microscopico, con il chip, e con le innovazioni nelle strutture e installazioni delle reti. C'è ben poco che si possa dire di nuovo sulle possibilità aperte da Internet e dal World Wide Web, e dal loro essere diventati, nel giro di alcuni lustri e almeno in Occidente, praticamente irrinunciabili: pretendere che non ci fossero significherebbe dire andare in rovina in brevissimo tempo. Si può discutere se il telefono e il grammofofono siano o meno postmoderni, ma non c'è alcun dubbio che Internet sia un qualcosa di postmoderno. L'informatica, la rete, anche quando a qualcuno verrà in mente di renderla costosa per l'ampio pubblico, resterà irrinunciabile, nel secolo presente, come l'elettricità a partire dall'inizio del Novecento.

Infine i video musicali, che secondo uno studioso sudamericano sarebbero

il genere più intrinsecamente postmoderno. È un inter-genere: mescola musica, immagine, testo. È trans-temporale: raccoglie insieme melodie e immagini di varie epoche e cita liberamente fatti fuori contesto. Esso raccoglie quello che avevano fatto Magritte e Duchamp ma portato a un pubblico di massa. (CANCLINI, 1995, p. 496)

I video possono essere giocosi e nostalgici quasi contemporaneamente, e intrinsecamente ironici. Senza interesse per il passato pieno della memoria storica, traducendo tutto in sequenze di immagini mimetiche, manipolando lo spettatore, costatemente distratto dalla velocità e dagli scarti stilistici e sonori spesso bruschi, il video e la sua estensione tecnica, il videogame, creano le premesse per una cultura, quella di questi giovani, che "dis-pensa gli eventi storici senza preoccuparsi di averli mai compresi." L'oggetto di interesse dei Popular Culture Studies consiste in parte nel rianimare un confronto tra la tradizione e l'attualità, tra "la tradizione del nuovo", e quindi del

modernismo, e quella dell'istantaneo e frammentario e arbitrario del postmodernismo.

Anche nelle università si è discusso a lungo se e come introdurre la videotecnologia. Ma ci fu anche un dibattito teorico, circa la questione se la televisione, i video e poi il computer non avessero un'effetto deleterio sul canone e sui Grandi Libri. Per esempio, si fecero paragoni di vario tipo fra alcuni classici e le icone pop di oggi. Un professore d'inglese, Richard Keller Simon, autore di *Trash Culture: Popular Culture and the Great Tradition* (1999), quando si trova di fronte due studenti, uno portato a leggere i grandi libri del canone, e l'altro portato a guardare i serial settimanali, fa in modo, nelle sue lezioni, che le strutture e le sequenze di *Friends*, per esempio, vengano ritrovate nell'*Ippolito* di [Euripide](#), che la trilogia *Oresteide* di [Eschilo](#) venga comparata alla trilogia *The Godfather* di Francis Ford Coppola, e che ci si cimenti nella valutazione della versione e adattamento dell'*Iliade* da parte dello Stallone di *Rambo II*. È importante capire la maniera in cui alcune strutture e funzioni della grande narrativa del passato siano riproposte oggi, in "traduzioni" o "riduzioni", in altri media, oltre al fatto che si possono instaurare nuovi spazi ermeneutici se si confrontano i pubblici dei due tipi di produzione artistica, se si giustappongono chi erano allora e chi sono oggi gli sponsor, e naturalmente quali erano/sono le convenzione teatrali/filmiche/narratologiche che contraddistinguono manufatti così distanti nel tempo e nello spazio. La società è cambiata a tal punto che quello che si riteneva indifferente o non importante in passato, tipicamente da un eletto gruppo che sancisce i gusti appropriati per un dato clan, adesso ha acquistato una sua relativa autonomia e potere contrattuale ed entra di diritto nella sfera sociale come comunità d'interessi e produttore e mediatore di idee. Come osserva Michael Bérubé, sarà anche vero che buona parte degli oggetti [culturali](#) prodotti oggi dall'industria dell'*entertainment* sono effimeri, destinati a quiz triviali, chioschi per commessi, e carrelli di collezionisti. E tuttavia,

negli ultimi dieci anni la cultura popolare ha incominciato a istituzionalizzare i propri canoni, per esempio con le radio che trasmettono vecchi successi (e i loro mercati di nicchia, classic rock e oldies soul), con le stazioni televisive via cavo dedicate ai 'classici' (termine che significa di tutto, da *I Love Lucy* a *Welcome Back, Kotter*), ai 'revivals' di grandi film e ai

‘rifacimenti’ di quasi tutte le sit-com degli anni sessanta... e una serie di video musicali, *Behind the Music*, sulla rete VH1.

In quest’ultima voce si trova un’ironia decisamente postmoderna. Il video musicale, che in un primo momento si pensava fosse l’ultima dimostrazione del definitivo decadimento dell’*occidente*, si trasforma in veicolo di memoria culturale... rendendo per esempio le dive della disco-music, del 1977, accessibili a una nuova generazione di invasati che ballano. (BÉRUBÉ, 2000, p. B5)

La cultura popolare sta scrivendo la propria storia, ha ideato e realizzato centri di raccolta e di studio del proprio evolversi come forma estetico-materiale legittima, e dei propri rapporti con sfere previamente inaccessibili come la scienza, la filosofia e la letteratura. E, naturalmente, fortemente consapevoli delle forze economiche dominanti, perché le macchine costano soldi, gli operatori sono personale specializzato. Questi luoghi del costituirsi della memoria sociale saranno fortemente marcati dalla loro dimensione visiva e grafica, dall’immagine, così come quella del Settecento e dell’Ottocento era fortemente marcata dalla tradizione del documento scritto, dalla pagina, dalle convenzioni retoriche. Il postmoderno sin dall’inizio, abbiamo visto, ha conosciuto e riconosciuto la proteicità dell’immagine e delle tecniche a essa associate.¹²²

Per completare il quadro delle analisi postmoderne effettuate a vario titolo da studiosi e intellettuali specializzati in particolari discipline, bisogna menzionare velocemente alcune proposte che sfociano direttamente nel ventunesimo secolo e le cui risonanze sono, almeno in alcuni casi, ancora da valutare. Certamente rappresentativi di un postmoderno non di resistenza ma d’attacco, sono i testi di Haraway e in particolare il *Cyborg Manifesto*, punto di riferimento in questi ultimi quindici anni per una galassia di discussioni sul rapporto tra esseri umani e macchine e computer, con profonde analisi sugli aspetti dell’inter-faccia, e le conseguenze dell’inter-compenetrazione, co-operazione e co-optazione tra le due realtà. Per Haraway è importante capire che Frankenstein non è forse il mostruoso che riflette una carenza etica o estetica, o la manifestazione del male oscuro della progettualità umana, quanto piuttosto qualcosa di ambiguo ma in un senso positivo, per esempio qualcosa che ci può indicare come la post-sessualità possa intendersi quale spazio fluido sia di ricognizione sia di libertà, imparando dalle traversie delle donne

di colore e dei meticci. Sopravvivenza significa crearsi una cultura radicalmente altra. Non c'è più bisogno di decostruire, ma di cimentarsi con “trasformazioni liminali” (cit. in NICHOLSON, 1990, p. 219). In autori come Joanna Russ e Samuel Delaney, John Varley, Octavia Butler e Vonda McIntyre nozioni (che potremmo a buon diritto elencare tra le caratteristiche della modernità) come alienazione, esclusione, ribellione e idealità diventano insignificanti, perché si prospettano (per il momento nella finzione, ma in alcuni casi già registrati e attuati nei laboratori) dei mondi (al plurale) di invenzione continua: un mondo a tre o più sessi, una maggiore e inaggirabile compresenza dell'organico con il disorganico o meglio, il macchinistico,¹²³ manipolazioni a livello magnetico, molecolare e genetico di cui non abbiamo neanche l'idea di come si possano interpretare, tentativi ultrapoetici nella fisica quantistica di venire a capo di enigmi inseguiti da anni, scambi di ruoli che si ritenevano cestinati o antichi o ormai inappropriati, come l'ingegnere che diventa prete, il direttore di banca che si fa tutore degli sviluppi sociali, il bambino che si fa rinascere nuovi genitori, e altri stati di metamorfosi perenne. Sembra fantascienza, ma non soltanto si è assottigliata la soglia tra il fantastico e il reale, si sono anche sovrapposte e intersecate in maniera prima impensabile vaste aree semantiche e concettuali dei due domini— l'immaginario e il concreto, il virtuale e il reale. Nell'Ottocento poteva sembrare ironico a Nietzsche prospettare che, in base a com'erano andate le cose, in particolare dall'epoca di Napoleone e Hegel in avanti, prima o poi la finzione si sarebbe sostituita alla realtà. Oggi sta avvenendo di peggio: spesso non si distingue più, e non si sa bene quindi se viviamo in un'epoca non solo distopica, ma atopica. Ritorneremo su alcune delle implicazioni di questa prospettiva nella conclusione.

¹¹⁸ Si veda, tra i tantissimi lavori disponibili sull'argomento, Steven Stark, *Glued to the Set* (1997), che riassume criticamente i sessanta shows televisivi che dal dopoguerra alle soglie del duemila hanno avuto un impatto sulla costruzione “mediale” degli americani. Sulla rappresentazione dei neri in particolare, si veda Herman Gray, “The Politics of Representation in Network Television” in DURHAM-KELLNER, 2001, pp. 439-61.

¹¹⁹ Cfr. GANS, 1975, p. 104: “La critica della cultura di massa è in parte politica, e promuove politiche sia conservatrici sia socialiste, ma uno dei maggiori contributi delle nuove culture radicali e nere è stato quello di identificare gli impliciti presupposti politici di tutti i gusti culturali della *mainstream*, dall'alta

alla bassa cultura, e di ritenere che tutte le culture celino aspetti politici”.

120 Cfr. p. 112: “Si possono concepire i pubblici come gruppi a comune interesse (*interest groups*), nel senso che sono in concorrenza con altri per assicurarsi che un certo contenuto venga creato.”

121 Gans scrive nella scia del '68/69, e sullo sfondo si avverte Theodor Roszak.

122 In una versione più lunga di questo capitolo, seguivano analisi di due film, *Pulp Fiction* (1994) di Quentin Tarantino, e *Natural Born Killers* (1994) di Oliver Stone, due esempi di artefatti popolari postmoderni degli anni novanta. E una riflessione sulla poliedrica Madonna.

123 In una conferenza tenuta a Parigi nel 1999, Michel Serres spiegava come oltre trent'anni fa la tecnologia era arrivata a un punto in cui poteva andare o verso l'informatica o verso la robotica. Abbiamo scelto la strada dell'informatica, del microprocessore e delle telecomunicazioni, spinti all'inizio dai settori militare e bancario. Ma all'alba del duemila, essendo l'intera società euroamericana praticamente “in rete”, si passerà a occuparsi di sviluppi determinanti nella robotica e nella cibernetica, come dimostra un certo interesse delle grandi multinazionali.

7. **MUSICA**, CINEMA, ARTE

*The post-modern condition shows a series
of simultaneous slides from one situation
to another; none of them is complete,
all of them are hybrid.*

Charles Jencks

Nel caso della musica, bisogna ammettere in un primo momento la distinzione di classe tra musica classica e musica popolare. Dato come premessa che si sarebbe occupata di “musica cosiddetta ‘colta’”, Ramaut-Chevassus sostiene che il postmoderno “non identifica un movimento (poiché ne abolisce l’idea stessa, per reazione all’avvicinarsi delle avanguardie e del loro declino), né una scuola, e nemmeno un insieme condiviso di principi estetici” (RAMAUT-CHEVASSUS, 2003, p. 5), ma si potrebbe comunque caratterizzare in base ad alcuni punti fondamentali, ciascuno facente capo a un pensatore contemporaneo: fine delle **metanarrazioni** (Lyotard), fine della storia (Vattimo-Heidegger), fine dell’**utopia** del *Novum* (Luc Ferry e Jean Clair, Luciano Berio). La musica del Novecento ha sciacquato i propri panni nel passato non per storicizzare ma per rammemorare, non per progredire e innovare ossessivamente ma per visitare e citare, provare giochi eclettici, rapportandosi a esso “con ironia, in modo non innocente” (p. 12). Ciò che avviene è un considerevole allargamento dei punti di riferimento, il che in genere si traduce nell’aprirsi, integrandoli dove opportuno, a motivi, stili e tecniche non solo da diverse tradizioni passate, ma anche da diverse aree geografiche contemporanee. Ne nasce una duttile sensibilità in chiave minore, perché una volta fuori dall’ermetismo e dall’elitarismo, gli stimoli si moltiplicano, si riascoltano e si rivalutano musiche regionali che mettono sempre più in evidenza la stolidità dello stile internazionale.

Dal punto di vista storico, ricordiamo il *Trattato di armonia* (1912) di Schönberg, che si scagliava contro il comfort, il superficiale, affinché si riportasse nel processo creativo la vita del materiale in sé, e della lotta tra Orfeo e Crono. Dopo la seconda

guerra mondiale, tuttavia, si imbecca una strada che istituzionalizza quello che l'avanguardia aveva utilizzato in maniera fortemente ironica, la serialità. In sintonia con Webern, Boulez potrà dire: "Qualsiasi compositore è inutile al di fuori delle ricerche seriali" (RAMAUT-CHEVASSUS, 2003, p. 18). Ci sono poi due esempi di quel periodo che segnano due diverse strade, una la si potrebbe chiamare del declino delle avanguardie (cui non fu estraneo Berio) ed è rappresentata da John Cage, il quale porta all'esplorazione più molecolare e infine all'inarrivabile soglia del silenzio (4'33" è del 1952).¹²⁴ Dieter Schnebel sarebbe un compositore che riesce, come dire, a "superare" l'impasse dell'avanguardia radicale e "sbucare" dall'altra parte con alcuni lavori degli anni settanta: *Beethoven-Sonate* (1970), *Bach Contrapuncti* (1972-76) e *Wagner-Idyll* (1980). Anche compositori come Luigi Nono e Arvo Pärt operano ai "limiti" dei loro strumenti, nel tentativo di un "superamento" che recuperi ciò che verosimilmente fu lasciato "inascoltato". Autori la cui musica evidenzia eterogeneità, *imagerie*, contrasti previamente ritenuti incompatibili, e che hanno assorbito la lezione di Mahler, sono Stockhausen e Pousseur. Qui la memoria e i residui melici sono ricomposti pazientemente, ma con in aggiunta una nuova preoccupazione, e cioè l'ascoltatore. Circola ormai apertamente "la volontà di essere compresi dal pubblico immediatamente, e non dopo un tempo di assimilazione" (p. 22). Secondo Jean-Jacques Nattiez, si passa da una musica poetico-centrica a una musica estetico-centrica, in cui la prima "pone l'accento sulla scrittura e la strutture compositive", mentre nella seconda "il sonoro concepito deve corrispondere al sonoro percepito" (cit. in *ibid.*, p. 22).

Tra le caratteristiche generali della musica colta postmoderna, possiamo velocemente elencare:

1. il primato della melodia, o ricorrenza di figure per poter facilitare la presa del tempo dell'opera, e parziale ritorno alla tonalità e la modalità (questo include anche reperti della polifonia e della liturgia gregoriana);

2. la tendenza al minimalismo e la musica povera, ancora eurocentrica e venata di misticismo ma comprensibile dai contemporanei (rappresentante di questa corrente potrebbe essere

Arvo Pärt— *Tabula rasa* è del 1977— e la sua nozione di “tintinnabulazione”);¹²⁵

3. ripetizione e minimalismo, o meglio, postminimalismo, che abbandona lo scandalo e “si ibrida con altre tecniche compositive” originantisi anche fuori dall’America, per esempio con Philip Glass e Terry Riley; si privilegia l’aspetto della percezione, incentrata sulla dimensione acustica, quasi “cosmico” (per queste qualità alcuni sono entrati nel circuito commerciale della “New Age Music”);

4. citazione e neoromanticismo, che fa pensare ad alcune mostre d’arte degli anni ottanta a New York, sono due qualità studiate per inserimenti che vadano oltre l’identificazione e si ripropongano come figure, come cadenze; staccate dal sistema originale, ed estranee all’opera attuale, le citazioni s’interrogano nel tempo, schiudendo una “composizione dialogica”.¹²⁶

In breve, uno dei tratti distintivi che ci consentono di chiamare la musica colta postmoderna consiste nell’individuare quali elementi dell’avanguardia sono stati superati dall’*interno*, per così dire, e quali hanno effettivamente lanciato prospettive miranti a slacciarsi da tutte le categorie estetiche e musicologiche per aprirsi al mondo tutto. E si comprende come l’*ibridazione* ne sia la cifra principale, elemento che del resto è a monte anche della musica popolare:

Con la postmodernità l’ibridazione è realizzata in maniera più complessa, dal momento che lo scopo non è la mera riproduzione di una molteplicità, né la permanenza degli elementi, bensì, in un contesto di scoperta, la loro assidua deformazione, il loro accostamento in virtù dei tratti comuni. La dimensione realistica della musica di Ives e quella pseudo futurista di Satie scompaiono. (p. 52)

Tipici della musica postmoderna diventano allora l’enfasi sulla messa in opera, attirando l’attenzione sul processo stesso delle composizione e dell’esecuzione, una ripresa della dimensione callistica anziché estetica nel senso kantiano, che pretende un immediato atto di riconoscimento e partecipazione dell’uditore. Nel caso di John Adams, per esempio, la musica è del tutto “impura” in quanto l’artista si trova davanti “una grande pattumiera” (p. 83). Altro fenomeno tipico è l’innesto, o scambio,

con altre forme d'arte, in particolare con la danza, in cui il musicista può esprimere la propria soggettività — da non confondere con individualismo o narcisismo — e lavorare sulla tonalità in un contesto cosmopolitico. Un tratto particolare di quest'arte è che c'è poca riflessione teoretica, in quanto i postmodernisti spesso non sono conduttori ma strumentalisti, capaci di ignorare le mega-presentazioni elettroniche. Scrive Steve Reich: “Che ne è della mia *Music for pieces of wood* per claves intonate? Qui tutta la strumentazione comprende cinque coppie di cilindri di legno duro. Quali sono le conseguenze sociali quando si fa della musica con le mani nude e con due piccoli pezzi di legno, in confronto all'allestimento di giganteschi apparati elettronici di cui alcuni dei vostri compositori preferiti hanno bisogno per realizzare la loro musica? Questa, se si toglie la corrente elettrica, è finita, mentre noi possiamo suonare questi branetti in qualsiasi parte del mondo vi siano musicisti per interpretarli” (cit. in *ibid.*, p. 76).

Una tipica osservazione sullo stato della musica popolare asserisce: “La musica popolare funziona con una stanca dialettica: per consumarla richiede disattenzione e distrazione, ma il suo godimento produce nel fruitore disattenzione e distrazione (STOREY, 1996, p. 95). È un richiamo alla nota analisi adorniana secondo la quale la musica popolare promuove un ascolto passivo. Non è qui il luogo di entrare in una discussione sulla teoria estetica di Adorno, anche se essa ha avuto molti aderenti negli anni settanta e ottanta. Ma questa teoria è anti-modernista, e forse anche classista. In verità il mondo della musica popolare è assai diversificato e di certo cruciale interstizio di forze e interessi spesso contrastanti. Come abbiamo visto sopra a proposito dei Popular Culture Studies, la musica pop— anche in virtù del suo accoppiamento all'immagine e alla performance, e al supporto tecnologico del canale di trasmissione o realizzazione per diffondere tale combinazione— rappresenta contemporaneamente diverse delle anime del postmoderno.

Nel saggio “Putting the Pop Back into Postmodernism,” Lawrence Grossberg commenta che “la sensibilità postmoderna si appropria di pratiche come trionfi che annunciano la propria— e la nostra— esistenza, come una canzone rap che esterna i talenti immaginari (o veri, non fa differenza) del rapper”. Queste offrono

forme di validificazione non solo di fronte al nichilismo, ma precisamente nelle forze nichilistiche medesime, quindi un nichilismo che convalida, schiudendo un momento di positività attraverso la produzione e strutturazione di relazioni affettive. Se al postmoderno in generale sono stati attribuite preferenze di stili e di atteggiamenti creativi che includevano il collage, il pastiche, la riscrittura, l'ipertesto, allora non è difficile ritrovare queste stesse pratiche nella musica popolare, in particolare a partire dagli anni sessanta. Ma con gli anni ottanta ci si chiede che fine abbia fatto la musica impegnata e la dimensione politica del cantare e del suonare in pubblico, a un pubblico, perché queste sono forme di interazione sociale. *Come nella musica colta, anche nella musica pop l'uditorio, il fruitore, il consumatore è al centro della creazione, preparazione e diffusione dell'artefatto.* Un aspetto molto dibattuto è stato proprio quello di dover alterare gli stessi paradigmi interpretativi a seguito dell'esplosione della diffusione della musica pop. Perché contrariamente a come la pensavano la critica estetologica, accademica e alto-modernista, l'ironia autoriflessiva, l'eclettismo parodico e l'intertestualità populista hanno indicato nuove possibilità di revisionismo del canone, nuove ipotesi sui valori sociali, e nuovissime tecniche di composizione.

Il [postmodernismo](#) ha così portato a una crisi teoretica nella valutazione dei valori culturali. Il [relativismo](#) intrinseco delle sue caratteristiche e tecniche getta dei dubbi sui modi modernisti di valutazione e di giudizio. (STANBRIDGE, 2003, p. 107)

E in effetti non solo la stanca dicotomia alta cultura-bassa cultura ha continuato in alcuni settori a determinare i criteri di giudizio, ma la musica è sempre vista come "Western Music".

Di conseguenza, ci sono due fasi nell'interpretazione della musica popolare, la prima che copre gli anni cinquanta e sessanta, e la seconda che incomincia alla fine degli anni settanta. Per la sua ampia gamma di proposte e di tecniche, non si è potuto venire veramente a capo di una nuova teoria generale. Quello che abbiamo sono intensissimi dibattiti su tre forme in particolare: MTV, i video musicali, e le tecnologie associate al *sampling*. Al centro, interstizio di vettori delle più svariate provenienze, il fenomeno [Madonna](#). MTV è stata caratterizzata da una stravaganza populista e teorica a un tempo, smista il baricentro

dal sonoro al visuale, aggiunge l'occasione, l'evento per riproporre il corpo/immagine senza pretese di sostanza o ideologia. Molti sono coloro che si cimentano nell'analisi dei video con l'ausilio della psicoanalisi. Bisogna sottolineare i fenomeni di una *youth culture* la quale, se per un verso nasce spontanea dopo le illusioni e disillusioni degli anni sessanta-settanta, essendosi dissolti i miti e gli obiettivi di quella generazione, per altro verso porta con sé un distacco, un'indifferenza e un'intransigenza nelle scelte musicali, esaspera la velocità con cui vengono creati e consumati degli idoli, e il peso sempre crescente del controllo delle case discografiche e videografiche, il che naturalmente incide su quale particolare esperimento valga la pena di lanciare, e sui costi imposti all'ascoltatore. *La musica postmoderna ha cancellato, minimizzato, o parodiato le gerarchie culturali, anche a livello di contenuti delle canzoni.* Non tutte le manifestazioni di musica popolare sono postmoderne, perché spesso vi si ritrovano forme di folklore e di tradizionalismo, tuttavia la possibilità di entrare e uscire da un dato codice per appropriarsi di motivi e di ritmi va vista come creativa, giocosa, ma anche capace di autocritica. Il rock commerciale diede inizio a questioni di valutazione perché inizialmente venne considerato "mindless", senza idee, per cui le analisi si soffermavano sullo sfruttamento tramite cliché e stereotipi di una popolazione ritenuta medio bassa. L'affermarsi della *youth culture*, invece, fa pensare che ci sia un "mondo" volutamente distaccato da quello delle istituzioni e delle grandi idee, una sorta di comunità eterogenea e interclassista, la quale, in quanto ascolta rock, vive il rock, "sa qualcosa" che il resto del mondo non sa o non capisce. Un approccio multiprospettico allo hip-hop e al rap in particolare ci catapulta in una dimensione in cui il luogo/evento raccoglie forme di contestazione, parodie dei sistemi vigenti, ribellione senza pretesa di cambiar alcunché, introspezione e disperazione, attenzione a particolari anche quotidiani che però vengono elevati a simboli o icone per una comunicazione frattale, spezzettata, malinconica o aggressiva e, grazie a una spietata commercialità, onnipresente.

Ci sono ovviamente delle tappe e dei riferimenti che stanno ventando accettati come formule orientative. Si comprende meglio la svolta postmoderna se ci si ricorda degli elementi di avanguardismo che hanno caratterizzato molta musica degli anni

sessanta e dei primi anni settanta. In un resoconto di Andrzej Dorobek, ritroviamo il susseguirsi degli elementi chiave di questa formazione: ideologie, anti-ideologia, contestazione, sperimentazione con la droga, poca tecnologia, retoriche rivoluzionarie di MC5, echi del Country in Joe McDonald, atteggiamenti da Rimbaud in Jim Morrison, ambizioni monumentali a forme chiuse ([Procol Harum](#)), passaggio dalle “blue suede shoes” di Elvis (che comunque aveva attirato la musica *dentro* la performance e *con* il corpo) alle “brown shoes don’t make it” di Frank Zappa. Quest’ultimo ha satireggiato i “figli dei fiori” ed è passato a un autoironico “caos controllato” di qualsiasi materiale disponibile. Importanti sono anche i [Sex Pistols](#) e la musica punk, la quale se in Inghilterra si distacca dal *milieu bohemienne*, negli Stati Uniti “esce da un misto post-Fluxus di mail art, xerox e performance art” (Jon Savage). Ma all’inizio di questo secolo, c’è già chi parla di musica *post-rock*. Intanto, stanno ritornando le piccole case discografiche poiché gli sperimentatori si sentono ostracizzati e sopraffatti dalle esigenze e dalle imposizioni delle grandi industrie discografiche e di distribuzione.

La musica pop “è la colonna sonora della vita quotidiana postmoderna”, scrivono Frith e Horne nel 1987, “inevitabile negli ascensori e negli aeroporti, al bar e al ristorante, nelle strade e nei centri commerciali e agli stadi”. Connor sostiene che la musica pop è forse “*la più rappresentativa tra le forme d’arte postmoderne*” (cit. in STOREY, 2001, p. 152, corsivo mio). I Beatles sono moderni o postmoderni? Basta ascoltare *Revolution # 9* per avere una risposta.

Per Jameson sarebbero stati un’ultima propaggine modernista, mentre punk e new wave sarebbero postmoderne. Il che significa ammettere come elemento costitutivo il brutto, l’imperfetto, il non-musicale. [Storey](#) cita un saggio di Andrew Goodwin che dimostra come ci siano tante differenze tra i Beatles e i [Rolling Stones](#), quante se ne trovano tra [Clash](#) e [Talking Heads](#): “sarebbe più facile vedere invece la distinzione tra l’*artificio* dei Beatles e dei Talking Heads, e l’*autenticità* dei Rolling Stones e dei Clash” (*ibid.*). Come si vede, cambiando l’orientamento dei termini di paragone, scopriamo storie parallele, anche se i metodi per creare sono cambiati. Il *sampling* come tecnica, il *remake* come ovvia

pratica di lavoro, i *crossover* strategici degli artisti, le combinazioni aperte dai sintetizzatori e dai mixer dei produttori, l'intrusione nella catena di significazione del Disc Jokey, e una poderosa macchina tecnica e organizzativa insieme indicano che nella musica popolare, nel rock, nel rhythm & blues, e persino nel jazz ci si imbatte in una vastissima quanto eclettica gamma di identità, di rifugi, di connessioni, di solitudine e, *last but not least*, di capitali. Ciò che li renderebbe postmoderni, sarebbe qui il loro essere tutte queste cose insieme, frammenti di persona in un mare e una sterminata fluttuazione di simboli e forze disperse e caotiche, senza tempo né senso.

Nel cinema si possono intravedere degli sviluppi che fanno pensare a una particolare articolazione del postmoderno. Nella produzione generale degli anni ottanta-novanta si diffonde il gusto per un cinema da *anamnesi*, o di ricordo suggestionato, già teorizzato da Jencks. Questo consente di fare esperienza del testo visivo come narrazione autonoma e di crearsi una propria storia con le forme e le immagini. Il distacco tra testo e corpo, tra lettura ed esperienza della lettura, consente che il produttore o il regista rivisiti luoghi del passato, e quasi da turista ne riporti una fetta, naturalmente a sua immagine e somiglianza, oppure un suo rovescio. Ma ciò ha spesso esiti da incubo, come in *Natural Born Killers*, film metanarrativo e vero capolavoro sulla psiche ormai disormeggiata di una società satura di arrivismo, narcisismo, violenza e, sullo sfondo, la disperazione della non-comunicazione. Si sono visti colossali come *Braveheart*, *Alexander*, *Troy*. Il fruitore da parte sua sa che è un film, accetta la convenzione, ma è pur sempre libero di utilizzare il testo narrativo presentatogli come vuole. I luoghi di decodifica e attualizzazione di un senso, estetico o intellettuale che sia, sono vari e coprono spesso diversi altri codici. Ciò forse spiega in parte la coesistenza di diversi generi di film. Si è parlato di cinema *eterotropico*, carnevalesco (DEGLI ESPOSTI, 1998, p. 9), in cui si danno vite senza principio o fine, narrazioni interrotte, disgiunzioni di trame, casualità ed epifanie e comunque uno spazio-vivente. Ma nel cinema recente occorre anche ricordare il giro da *turista del tempo nel futuro*, e la congiunzione di immagini e sequenze di fantastica creatività a delle trame narrative e meta-miti (ormai canovacci di mitologie antiche) che governeranno le nostre società. Si sono visti *über-eroi* e l'iperbolico femminile, tanto è affascinante studiarne le

implicazioni. In ogni caso, molti studiosi sono d'accordo con Jameson quando osservò che nel cinema postmoderno c'è una forte componente *nostalgica* nata dal fatto che il postmoderno non ha una storia (JAMESON, 1993, p. 177). Ma si può essere nostalgici per luoghi o tempi mai esistiti o vissuti? Nella misura in cui il postmoderno ha mantenuto la sua anima avanguardistica, allora esso non ha una storia perché da Nietzsche a Marinetti e in seguito la storia era da cestinare, i musei da bruciare, e il presente, *modus*, doveva tendere verso il futuro (fino al punto di assorbirlo). Ma il cinema è un'arte che, vivendo nel presente assoluto, permette che sia pensiero, sia coscienza possano raccontarsi della propria esperienza. Quindi, in un certo senso, si comprende il "ritorno" ai film storici, e la tendenza, quando evita di scadere in bieco "riflusso", a rifare film di appena venti o trent'anni fa, perché si risponde così a questa esigenza dei tempi di (ri)farsi una memoria storica. Ciò può tranquillamente coesistere con un filone, quello della fantascienza, altrettanto grande e influente nel creare riferimenti nella psiche collettiva, e anch'esso terreno ricco per esplorazioni di questo tipo. Se non altro, testimonia l'inquietudine per un futuro ormai troppo sconsolatamente vicino, sebbene il pubblico più anziano vi ritrova trame e azioni da fumetto, e il pubblico più giovane da videogames. Film all'incrocio tra l'umano e il disumano, in particolare, costringono a riflessioni filosofiche sul limite dell'essere umano e ancora una volta sull'implacabile presenza della tecnica. Infine, è vero che c'è ancora il cinema d'autore e quello indipendente, e nel mondo non euroamericano esiste una filmografia politico-documentaria, e che questi si sono costituiti come un pubblico di creatori, consumatori particolari, amatori e di specialisti; ma per la stragrande maggioranza, il cinema commerciale non è stato capace di effettuare grandi svolte, per una serie di forze e restrizioni non esattamente estetiche. Le novità vengono dall'aumentata capacità, anche nel grande pubblico, di dare interpretazioni diverse e rivelatrici di un dato film. Basta leggere le recensioni a *Pulp Fiction* per rendersene conto. Per fare un esempio, una lettura decostruttiva di *Aladdin* (Disney 1993) rivela in tutta la sua portata lo sdoppiamento di valori e simboli nel film che riproducono il sessismo, il razzismo, e il classismo della visione generale della società secondo Walt Disney (KRAIDY, 1998, p. 57).

Tuttavia c'è un'altra lettura possibile del cinema, che mette in risalto come ci siano stati degli sconvolgimenti esterni, materiali e determinanti. Nella raccolta di Jon Lewis, *The End of Cinema* (2001), si rendono evidenti fatti di vasta portata per diverse sfere della società. Ci sono cinque compagnie che controllano l'industria cinematografica, ancora meglio che all'epoca d'oro degli *studio trusts*. In aggiunta, queste compagnie si sono costituite con ingenti capitali provenienti dal Giappone, dalla Francia, dall'Italia, dall'Australia e dal Canada. Dire che queste holding siano "americane", come anche dire che Hollywood è il sito di produzione cinematografica americano, è sempre meno corretto.¹²⁷ Lo dimostrano anche la crescita delle produzioni co-sponsorizzate tra diversi paesi. In aggiunta, nuove tecnologie hanno radicalmente cambiato il mondo della produzione materiale del film. *Forrest Gump* (1994) è stato uno dei maggiori successi degli anni novanta ma fu quasi interamente costruito "a tavolino" con immagini generate da appositi computer e da nuovi esperti e artisti in questo settore. L'arrivo di queste nuove tecnologie e modi di creare delle "interfacce" ha subito una crescita notevole negli anni novanta, quando il computer divenne ormai quasi obbligatorio in ogni abitazione/famiglia media, Internet si moltiplicava quotidianamente, divennero popolari l'home theatre, la TV via cavo, il satellite, i DVD, i primi televisori digitali e poi ultrapiatti, e si udirono varie proposte per far convergere il mondo della telefonia con quello dei computer e della televisione. Ciò ebbe un impatto sul cinema, nel senso che gli aspetti tecnici venivano ora giocati e decisi anche altrove, e bisognava adeguarsi. Si ricorderà che quando ci fu l'avvento del digitale, negli anni ottanta, molti si chiesero se questo avrebbe portato alla morte del film. Il cinema ha reagito adottando, inglobando, e sfruttando le nuove tecnologie digitali. *Jurassic Park* è sostanzialmente differente dai film di dinosauri degli anni cinquanta proprio perché ha abbracciato il realismo tecnico e la libertà creativa che i nuovi mezzi permettevano. Ma c'è un altro aspetto. Sono cambiate molte abitudini sociali, il direttore-scrittore-produttore del film deve pensare al fatto che, oltre alla pellicola, verranno prodotte la versione video, la versione in DVD, la versione per adulti e la versione integrale, inoltre verrà lanciata una linea di giocattoli dei personaggi, una montagna di poster e magliette, e un fan club con sito web. Molti ritengono

che ciò abbia contribuito all'aumento dei costi di produzione e di pubblicità. Dall'altro lato dell'equazione, statisticamente ci si trova davanti un pubblico assai ampio ed eterogeneo, per cui il film deve tendere all'*apolitico*, al *concettualmente semplice*, a una sorta di universalizzato "politicamente corretto". Negli anni novanta la politica nel cinema viene resa spettacolo, confusa ma sempre connessa con le celebrità, con la "fama" accuratamente e scientificamente predisposta e irradiata da decine di altri media in contemporanea. All'infuori di una ristretta cerchia di cultori e specialisti nel settore, pochi sanno che anche nell'epoca di Internet ci sono decine e decine di film prodotti all'estero (e anche con la partecipazione di Hollywood o di studi newyorkesi) che non entrano mai in circolazione negli Stati Uniti, neanche nel circuito video. Nella stragrande maggioranza del territorio americano, ci pensano i commessi di Wal-Mart a decidere quali film rendere disponibili al pubblico generale. Il mito del cliente che ha sempre ragione ha costretto a un marketing attento a non pestare mai i piedi, al rispetto dei tabù imposti dal senso comune, a una censura autoimposta, e a un conformismo dei generi e delle trame in proporzione inversa al numero di film oggettivamente accessibili. Sono in molti a osservare che oggi, con oltre duecento canali disponibili via cavo, c'è pochissimo di "nuovo" o di interessante.

Ma quel che si dice del cinema vale anche per i telegiornali. È un paradosso non tanto ironico quanto forse tragico il fatto che nell'epoca dell'esplosione dei media, della diffusione delle rete, di nuove tecniche creative e stimolanti interstizi per scambi e progetti, forse più dei quattro quinti della popolazione americana vede e ascolta non più di venti o trenta prodotti tra film, show e canzoni, a cui se ne aggiungono altri man mano che se ne tralasciano alcuni, al ritmo, secondo il capo interessato, di una settimana, di un mese, di una stagione. Il resto della programmazione, qui come altrove, è occupato da informazioni commerciali, news e sport. In ogni caso, tra le migliaia di cose di cui potrebbero parlare, i giornalisti (e/o i loro produttori) riferiscono ormai frequentemente di quanti milioni ha incassato questa o quell'altra produzione nei primi due giorni. Come se sapere questo dato, fosse di importanza civica, morale o politica.

Nel mondo dell'arte e dell'[architettura](#) la questione del

postmoderno fu impostata da Charles Jencks nel 1975 e fu “stabilita” quattro anni dopo quando Clement Greenberg scrisse la sua versione, “Modern and Post-Modern” (1979). Nel 1991 *Le Monde* annuncia, sotto il titolo “decadence”, che uno spettro ossessiona l’Europa e cita “lo spettro del postmodernismo” (JENCKS, 1977, p. 27). Alla fine degli anni novanta lo spettro è difficilmente visibile, e forse è moribondo. In architettura negli anni cinquanta e sessanta si ricusa un sorta di fallimento dei precetti del modernismo nell’essersi trasformati in procedure e moduli per la costruzione di ambienti alienanti, freddi, di scarso valore materiale ed estetico, funzionali ma poco attenti agli utenti della struttura. Nasce un altro filone che tende verso un Modernismo *haute* che facilmente si accomoda a idee e stili di vita corporativi. Nei testi di alcuni dei precursori del postmoderno, Jane Jacobs, Robert Venturi, Ralph Erkshine, i “situazionisti”, Umberto Eco, Charles Moore, ci si rivoltava contro l’egemonia Modernista, il suo elitismo ed esclusivismo. *L’architettura, e in seguito anche le arti visuali, incominciarono a sfruttare tecniche di contaminazione, alimentando una sorta di pluralismo a vari livelli, dallo stilistico al pragmatico.* Questo “double-coding” permette alla generazione di Jencks di lavorare su almeno due registri a un tempo. Una tecnica importante è quella della citazione, la quale però all’epoca serviva bene non solo come pennellata o bottone o scherzo, ma come metodo per rivisitare storie e luoghi della civiltà da decenni sistematicamente ignorati o declassati. Ma non si può neanche escludere l’incidenza della cultura pop nel modo in cui una struttura si presenta.¹²⁸ *Learning from Las Vegas* di Venturi diventò un’altra pietra miliare in questo periodo, mentre da sinistra cresceva la domanda per una sensibilità contemporanea verso il ruolo sociale e dell’immaginario che una struttura pubblica comporta. In questo senso architettura e arte prendono in prestito, ricalcano e/o rimodellano motivi e accorgimenti provenienti sia dalle culture basse o marginali, sia dalla giustapposizione spazio urbano e spazio sub-urbano, sia infine dal mondo della tecnica che stava rivoluzionando anche il modo di lavorare degli architetti (si pensi all’arrivo dei CAD e di CATIA, la cui utilità si estende chiaramente alle scienze, al design industriale e alla ricerca pura). L’ambiente, si diceva, pari all’oggetto visivo che s’incontra in galleria, deve essere più caldo, invitante, sempre stimolante e mai freddo o

alienante o ristretto a una funzionalità asettica. I teorici degli anni ottanta insistono sulla funzione “critica” della nuova svolta, nel senso che il fruitore davanti all’opera deve poter riconoscere il segno come simbolo di qualcosa. E questo qualcosa è contemporaneamente la sigla o stile dell’architetto, la disponibilità sulle superfici e in luoghi strategici di rimandi a culture o storie, e l’identità tipologica del committente (spesso una grossa ditta, catena di negozi, enti istituzionali, icone di città o province). Secondo un noto architetto, il sogno di Walt Disney era di farsi costruire un palazzo che riproducesse Topolino. Chi ha visitato Disneyland o Disneyworld, sa che questo sogno si è realizzato.

Un aspetto nello sviluppo dell’architettura riguarda l’emergere negli anni settanta-ottanta di un discorso testualistico e decostruttivistico. Ispirati e influenzati dai francesi, e da Derrida in particolare, sono apparsi centinaia di scritti sulle riviste del settore e nei circoli accademici che discettevano su una presunta architettura decostruttivista. In un intervento più volte citato, Derrida scrisse che l’architettura non si sarebbe più occupata della

organizzazione dello [spazio](#) in funzione o in vista di norme estetiche, economiche, epifaniche o tecno-utilitarie. Queste norme verranno sì tenute in conto, ma si ritroveranno subordinate e ri-scritte in un luogo del testo e in uno spazio su cui in ultima analisi non possono esercitare nessun potere. (DERRIDA, 1986b)

Retrospectivamente, non si sa se Derrida stesse parlando di una [utopia](#) del Seicento, o se avesse in mente Alice nel paese delle meraviglie.¹²⁹ Com’è possibile che nell’erigere una struttura, pubblica e sociale per definizione, si minimizzino considerazioni economiche, estetiche e tecno-utilitarie? Occorre spingere l’architettura ai suoi “limiti”, scrive il filosofo, al fine di potersi ricreare un luogo “con le sue finalità culturali, ludiche, pedagogiche, scientifiche e filosofiche”. E all’inizio alcuni nomi noti bazzicavano in quest’area, come Frank Gehry, Peter Eisenman, Daniel Libeskind e Zaha Hadid. Ben presto ci si rese conto che forse si trattava la struttura architettonica come una scultura, concepita e realizzata come se fosse “un feticcio” o “merce”, all’insegna di uno stile personalissimo e riconoscibile. Ma in un breve lasso di tempo, si capì che non solo non si

potevano ignorare le precondizioni tecno-utilitarie ed economiche, ma che la [decostruzione](#) doveva limitarsi a un accento estetico, a un giocoso scherzo o rovesciamento o parodia del contesto immediato o di sé stessa. Quindici anni dopo, Eisenman scrisse: “È molto difficile parlar di architettura in termini di decostruzione, perché non si tratta di rovine o di frammenti. Il termine è troppo metaforico e troppo letterale per l’architettura. La decostruzione tratta dell’architettura come una metafora, e noi invece abbiamo a che fare con l’architettura come realtà”.¹³⁰

Il postmoderno secondo Jencks consente di costruire una mappa articolata di diversi postmodernismi, quasi tutti informati da richiami sempre *meno ironici* e più costruttivi a eventi o figure o icone storiche, o con rivalutazione dell’ornamento (la componente neobarocca), e si può parlare di un postmoderno classicista in cui risaltano i nomi di Johnson, Higuera, Stern e Cobb. Non ci sono dubbi che negli ultimi vent’anni c’è stata una rinascita dell’architettura urbana, convogliata da vari grandi progetti nei centri storici di famose città¹³¹, e a cui il postmodernismo ha lasciato in eredità una libertà di espressione e di configurazione, un serbatoio in particolare per le facciate frontali,¹³² luogo d’incontro dello sguardo e della struttura, dell’idea e della prassi.¹³³ Ma i critici sostengono anche che, per forza di cose, cadute le pretese di un discorso visivo internazionale rigoroso e regolato all’interno da una morfologia ben precisa di simboli e di icone, l’architettura non ha che da scegliere tra estetiche e poetiche personali e adeguarle, come sempre, alle richieste del committente e ai valori locali esistenti, con forti restrizioni, e sollecitazioni, imposte dal capitale. Parallelamente alla retorica duplice del postmoderno, e mutuandone ormai alcuni spunti, si ricompatta quindi un nuovo razionalismo che si esprime in una tipologia generica di strade, isolati, flussi e movimenti, ma si cerca anche di ridare all’architettura la sua antica autonomia, la sua monumentalità e singolarità, ed è in questo senso che hanno in parte lavorato Leon Krier, Aldo Rossi, Kisho Kurokawa, Hans Hollein e Robert Venturi.

Sul senso critico dello spettatore insiste anche Donald Kuspit nella sua rassegna sull’arte degli anni ottanta.¹³⁴ L’arte visiva,

osservava, ha smesso di sfidare i limiti dell'oggettività e di desacralizzare la [soggettività](#), e si sta ricomponendo in una versione "soft", con interessanti nuovi mixed media in cui [soggetto](#) e oggetto si ricompongono in un narcisismo autocompiaciuto, distaccato, tranquillo con se stesso. Non c'è isteria o dramma o grido d'allarme o tenebroso silenzio. Solo un modo di consumare quasi indifferente. Kuspit insiste sul fatto che lo spettatore va a vedere arte per svincolarsi in quel breve attimo di fruizione rispetto a un mondo che lo limita e lo tratta in maniera ignobile, alla stregua di un numero. Ma la [poetica](#) dell'artista non deve tanto prevaricare, moralizzare, quanto offrire un tempo-luogo in cui momentaneamente lo spettatore faccia uso della composizione per una propria visione, sia essa di partecipazione o di fuga. Altri critici insistono che questa nuova e debole soggettività era stata già preparata dal mondo della pubblicità, la quale spesso mutuando tecniche e idee introdotte dagli stessi artisti, ha martellato soggetti ormai predisposti a rivedersi riflessi nei negozi, alla TV e lungo le strade. Alla fine, artisti pilotati da galleristi fanno arte con spezzoni e richiami alla *commercial art*, cioè alla pubblicità.

In una diversa ricostruzione degli anni ottanta, Collins e Milazzo cercano prospettive per uscire dal minimalismo e dalla doppia tradizione che fa capo a Marcel Duchamp, all'Arte Concettuale¹³⁵ e alla Pop Art. Si potrebbe anche sostenere (Boatto, Calinescu, Gilbert-Rolfe) che una volta che abbiamo Andy Warhol non abbiamo più bisogno di Duchamp. In ogni caso, sospeso tra il sublime della riflessione e il ridicolo del kitsch — ossia tra un'arte che esige la critica per essere capita e un'arte fatta di oggetti riprodotti, serializzati, e di residuo —, e tra voci sulla fine della pittura (Crimp) e la fine della funzione sociale dell'arte, si avvia una lenta *ricostituzione del senso della materia* (contro alla qualità pittorica imposta da Greenberg), *si sfida l'irreferenzialità dell'espressionismo astratto, si tenta di effettuare uno smistamento nel rapporto arte/cultura* predicato sulla ormai *inaggirabile ingerenza del... terzo incluso, il mediatore* (il gallerista, il critico, il committente). Questo anche a ricordarci della validità dei vari triangoli epistemico-ermeneutici che abbiamo sviluppato nel corso dell'esposizione. Ma ancor prima che l'aspetto economico diventasse elemento determinante e non secondario, come negli anni novanta, Collins e Milazzo esploravano modalità

intermedie, come l'ipertestualità, la non appropriazione, la sottrazione dialettica, un **relativismo** piano e giocoso, un nuovo realismo, un'**estetica** della diffrazione, sfidando la non-storia, la folk art.¹³⁶ Tuttavia non sono stati considerati postmoderni, e anzi essi stessi hanno sistematicamente evitato l'etichetta. Da qualche parte, però, trapelava il rientro di una referenzialità al di là del deittico. Forse, e non sempre con ironia, si poteva riproporre una nuova figuralità, à la Paladino, o con Chia e Mariani.

E postmoderno segna l'avvento di una critica d'arte che incomincia con l'opera, ma poi decolla per i territori della teoria. Negli anni ottanta a un livello più ampio di riflessione si teorizzava la trasfigurazione del luogo comune, come lo aveva definito Arthur Danto, e la presunta fine del pittore, rimpiazzato dal critico. Per questa via, come abbiamo appena osservato, e per la cresciuta internalizzazione del mercato dell'arte, si instaura uno strano rapporto circolare ma co-capacitante tra artista, gallerista, e critico, con al centro la rivista d'arte.¹³⁷ In ogni caso, l'arrivo di una critica sociale interdisciplinare si guarda attorno per dire di ogni mostra, di ogni artefatto se e in che misura esso

- a) offre resistenza al dilagare del potere dei mass media;
- b) è sospetto di elitarismo;
- c) è parodico e ironico in modo da far riflettere sulla simulazione dei processi di comunicazione;
- d) è anti-modernista;
- e) reca traccia di problematiche sociali attuali.

Si vedrà che anche in questo campo l'atteggiamento di fondo non è oppositivo o contestatario. Artisti come Peter Halley, Joseph Bueys, Anselm Kiefer, Cindy Sherman, Jeff Koons, Sherrie Levine, Richard Serra, pur nelle loro intrinseche differenze, cominciano a diffondere una nuova sensibilità. L'opera riapre il dialogo con settori della società, con pubblici precisi, si tratti del supermercato e delle sue mille interazioni, quindi di percorsi interpretativi, o dell'esplosione di forze oscure come l'AIDS e la fame nel mondo (problemi per tentare di risolvere i quali, anche

gli artisti delle altre arti, musica e cinema, intervennero a più riprese), o della riconciliazione con l'arte come cura, o infine di implicite o esplicite escursioni nel rapporto tra accumulazione, potere e prestigio. Uno studio approfondito di questo periodo d'oro per il rapporto tra arte e postmoderno dovrà in ogni caso fare i conti con un gran ciarlare della critica, perché s'incontrano giudizi provenienti dai critici d'arte che non collimano con quelli formulati da filosofi o critici della cultura con una formazione umanistica, i quali a loro volta non hanno molto in comune con gli scritti degli artisti stessi, dei quali proprio in questi anni nasce un sottogenere. In effetti c'è una crisi d'interpretazione.¹³⁸ Molti hanno considerato il [postmodernismo](#) di "destra" per il ricorso a modelli e cifre storiche, anche associate a figure di autorità. Ma questo è assurdo: se c'è a monte una consapevolezza che ha rinunciato ai grandi metaracconti, se c'è una riduzione iconoclastica del vecchio simbolo a segno fluttuante perennemente attuale, allora il postmodernismo non può essere di destra. E si potrebbe dire di "sinistra" solo nella misura in cui impegna il fruitore su questioni sociali di primaria importanza, non perché abbia una agenda da impostare o una condanna morale da trasmettere.

In ogni caso, alle soglie del duemila, il postmoderno in arte è morto, come si evince da diversi articoli in *Artforum*. Anche qui, bisogna dire che è stata un'occasione sprecata. Forse, per la sua eterogeneità giocosa, la facilità di citazione e la costante autocritica, esso sopravvive a Brasilia e a Barcellona, oppure a Teheran. L'arte recente gioca col caos, oppure si rifugia dentro cifre e spazi ambigui. Qualcuno ha addirittura scritto: "Diciamo che l'avanguardia è morta, ma non è chiaro cosa intendiamo".¹³⁹ La mostra *Millennial Biennial* al Whitney è stata una noiosa celebrazione di tutte le possibili integrazioni o assimilazioni artistiche del segno (o segno visivo) /America/. Se si rivede quel catalogo, molto si comprende di come si possa essere totalmente alienati dal proprio paese senza saperlo. Una pubblicità televisiva di un ente federale uscita qualche mese dopo l'11 settembre 2001, sulla scia di tanti comizi e interviste televisive che raccomandavano alla gente di non cambiare le proprie abitudini di fronte alla minaccia terrorista, mostra un viale tipicamente medioborghese di casette a schiera a due piani, in mattoni, con i tetti bianchi e una piccola aiuola verde davanti. Poi si sente una

voce: “I terroristi volevano farci cambiare”. Segue un “fade-out” e l’immagine cambia, e alla stessa scena si aggiungono una bandiera americana per ogni casa, esposta da una finestra o un’inferriata. La voce riprende: “Siamo cambiati”. Un’analisi semiotica di questa pubblicità rivelerebbe che ai loro autori non è passata neanche per l’anticamera della mente l’**ironia** di ciò che avevano creato. Postmoderno come ironia? Forse meglio: postmoderno come fine dell’ironia, perché se essa non è riconosciuta come tale, a che serve, se non a ricordarci che l’età della **ragione** è passata? Almeno quella variante classica, tragica.

¹²⁴ Ma nella sua prima “opera”, *Europera* (1985-87) scritta in base a sequenze di numeri, Cage crea un infinito collage dell’intera tradizione europea, dagli spartiti alle immagini ai costumi all’arrangiamento sul palcoscenico, con l’intenzione di ‘polverizzarla’. Per la sua instancabile propensione a sperimentare non solo nella musica ma anche nel visivo, nel verbale, con la performance e con i mezzi tecnologici, Cage ha contribuito allo sviluppo e la ridefinizione di diversi campi, sfidando qualsiasi teoresi estetologica e storiografica a “ingabbiarlo”. È decisamente un “gigante” nel mondo dell’arte del XX secolo.

¹²⁵ “La tintinnabulazione è un’era entro cui talvolta io vado errando quando sono alla ricerca di risposte— nella mia vita, nella mia musica, nel mio lavoro... Ho scoperto che era sufficiente una sola nota ben suonata... Lavoro con pochissimi elementi— una voce, due voci. Costruisco con i materiali più primitivi— con l’accordo perfetto, con una specifica tonalità. Tre note di un accordo sono come campane. Ed è perciò che chiamo questo ‘tintinnabulazione’” (cit. in *ibid.*, p. 28).

¹²⁶ Per analogia esplicativa, Antoine Compagnon (*Le cinq paradoxes de la modernité*, Paris, 1990) fa riferimento a Bachtin e alla nozione di polivocità. Con la percezione delle musiche citate si arricchiscono le associazioni per via degli scambi reciproci, si abiura la tirannide del tempo lineare e l’esperienza si svolge in un suo luogo “altro” e circolare.

¹²⁷ Di parere simile, in analisi corredati da dati, sono gli autori di *Global Hollywood* (2001) di Toby Miller *et al.*

¹²⁸ Si discute ancora se il Centre Pompidou a Parigi, opera di Richard Rogers e Renzo Piano, sia Pop o meno.

¹²⁹ La mostra *Deconstructivist Architecture*, curata da Philip Johnson e Mark Wigley, aprì al Museum of Modern Art di New York nel giugno del 1988.

¹³⁰ Citato in una lettera da Derrida in *Assemblage*, 12, 1990, p. 12.

¹³¹ Per esempio a Berlino, San Francisco, Barcellona, Boston, Pechino, Shanghai e ultimamente anche a New York.

¹³² Considerate da Harvey “niente più che un immenso supermercato di metafore” (1990, p. 12).

¹³³ In un articolo su *Newsweek* (20 gen. 1986) leggiamo: “Ma l’AT&T building era solo l’inizio. In meno di dieci anni, i profeti dell’architettura postmoderna

hanno trionfato, sono riusciti a imporre la più veloce trasformazione del panorama architettonico americano. Dove una volta il centro delle nostre città era riservato a snelle torri che proclamavano il credo in un nuovo e promettente futuro, sorgono adesso strutture che celebrano il vecchio". Dopo una lista dei segni di questa svolta, visibili dappertutto (facciate in cemento, cornici, graniti ondulati, colori pastello, ornamenti brillanti, colonne), si osserva come questi palazzi siano diventati le nuove residenze vittoriane, o neoverzioni di palazzi rinascimentali, oppure ville neoclassiche, e avrebbe potuto aggiungere *corporate headquarters*. Si commenta infine il fatto che questa intrusione di luoghi e tempi passati fa pensare a tutto tranne che alla vita presente. Questo, però, è discutibile.

134 Sugli anni ottanta, si veda anche la ricostruzione di Calvin Tomkins, *Post to Neo: The Art World of the 80's* (NY, Holt, 1988), in cui si tenta già di "superare" la vaga poetica del postmodernismo per introdurre una nuova tendenza, chiamata Neo Geo.

135 L'arte concettuale è rimasta a suo modo modernista anche nel momento in cui ne rifiutava il formalismo e l'idealismo, in fondo perché si preoccupava di investigare come l'arte acquista significato. La pop art gira su un altro registro, quello della riproducibilità e serializzazione delle icone, lo svuotamento della distanza e il reinquadramento dell'effimero, dell'anonomo e dell'insignificante.

136 Vedi "Closed Fires" di COLLINS-MILAZZO, 1990, pp. 49-64.

137 Si veda il bellissimo articolo di Gilbert-Rolfe sul ruolo delle riviste d'arte e in particolare di *Artforum*. Gli sviluppi degli ultimi anni sono inquietanti, anche per le implicazioni teoretiche per l'estetica: "si può dire che il mondo dell'arte esiste per finire in una rivista. Le istituzioni allargano il campo della rivista, e le opere dichiarate le più importanti sono quelle che sembrano più belle quando sono riprodotte". A seguito di un richiamo alla morte dell'arte, la quale, se si guarda alla produzione dei giovani, ci appare tutt'altro che moribonda, egli tuttavia insiste sugli effetti di questa dialettica: "[gli artisti] partono dalla rivista, dove intendono finire, e il cui compito non è più quello di discutere l'irriproducibile, ma nel presentare e discutere immagini fatte per essere rappresentate e disseminate. È chiaro che Walter Benjamin si è sbagliato, perché la riproduzione e la riproducibilità garantiscono all'arte contemporanea un'aura, non la sovvertono affatto. È per questo motivo che si potrebbe credere che quello che si riproduce meglio sia il migliore. Non c'è dubbio che gli editori delle riviste la pensino così."

138 Cfr. James Elkins: "In breve, questa è la situazione della critica d'arte: se ne produce quanto mai prima, ed è completamente ignorata. Non si sa molto sul pubblico di lettori" (ELKINS, 2003, p. 5), "non ha un terreno comune" (p. 9), e questo perché la critica d'arte ha ben sette canali a disposizione, alcuni dei quali hanno veramente poco in comune. Elkins li elenca: il saggio da catalogo, il trattato accademico, la critica della cultura, le diatribe conservatrici, il saggio filosofico, la critica d'arte descrittiva, e la critica artistica poetica (pp. 16-17). La sua proposta è per un ritorno a valori formali, a una critica rigorosa delle opere, e all'intervento *engagé* (pp. 56-86).

139 Katy Siegel, "Biennal 2000" in *Artforum*, May 2000.

8. GLOBALIZZAZIONE E POSTMODERNO

I do not find foreign countries foreign.

Alfred M. Zeien

(Presidente della Gillette Corporation)

8.1. World-System

Il rapporto tra postmoderno e globalizzazione è complesso perché entrambe le tematiche si sono trovate coinvolte, negli ultimi trent'anni, in articolati tentativi di ridefinirsi rispetto a quel grande e sfuggevole concetto chiamato modernità. Si può infatti immaginare un parallelismo tra il rapporto modernità-postmodernità e quello **capitalismo**-globalizzazione, dove si intende subito che il secondo termine di ogni rapporto non è in netta opposizione con il primo, non ne implica un rovesciamento, ma trova in esso le proprie origini. Ma vediamo da vicino la versione della globalizzazione che la indica come tratto saliente della fine di un ciclo storico che copre quasi cinquecento anni. Questo è il *World-System* — letteralmente, il **sistema** del mondo o sistema-mondo — teorizzato da Immanuel Wallerstein negli anni settanta. Possiamo darne una schematica sinossi, al fine tra l'altro di familiarizzarci con dei termini in parte utilizzati tutt'ora nelle scienze sociali. Il *World-System* è un sistema sociale i cui elementi di base sono costituiti da

1. Frontiere
2. Strutture
3. Appartenenza a un gruppo
4. Regole di legittimazione
5. Coerenza

Il sistema è inoltre caratterizzato da tensioni interne, che noi

registriamo a livello empirico e, diciamo, collettivo, per esempio nelle lotte sociali. Alcune caratteristiche cambiano più di altre in determinati momenti, e possono essere forti o deboli. Sarebbe come dire che quando c'è una rivoluzione in un paese, un altro a distanza di migliaia di chilometri non ne risente *direttamente*, sebbene faccia parte del medesimo sistema economico-politico.

Secondo Wallerstein, questa dinamica è inerente e *interna* al sistema, per cui la si può studiare, teoricamente, anche indipendentemente da effettivi fattori esterni. In questo senso, uno storico della scienza comprende benissimo cosa voglia dire. Ma quando passa agli esempi, la sua teoria investe il campo dell'antropologia. Infatti esempi di sistemi sociali sono: tribù, comunità, stati-nazione; in particolare, questi possono essere piccoli, come le economie semi-autonome e regionali o locali, oppure grandi, anzi grandissimi, come le economie da sistema mondiale (*world-system economies*). Un discorso sulla globalizzazione quasi automaticamente richiede che si passi da un codice all'altro, da una disciplina all'altra. Per sintetizzare, nell'epoca moderna si afferma l'economia capitalista, e nasce quello che Wallerstein chiama il *Modern World System*, che ha soppiantato da ormai oltre mezzo millennio il sistema mondiale precedente, quello degli imperi mondiali (*World Empires*), connotati da un unico sistema politico e dal rapporto che si instaura tra cultura e occupazione. Tutti i sistemi "pre-moderni" sono stati caratterizzati "da strutture altamente instabili che tesero o a convertirsi in imperi o disintegrarsi" (WALLERSTEIN, 1974, p. 348). Il sistema economico mondiale ha rappresentato il modo più efficace di dominazione perché ha inventato la tecnologia che rende possibile il passaggio del plusvalore dagli strati inferiori della società a quelli superiori, condizione dell'ascesa e legittimazione della borghesia. All'inizio i limiti di crescita e di influenza di questo sistema erano imposti dalla geografia, ma alla fine prevalse a livello mondiale perché secondo lo studioso

il capitalismo come modalità economica si basa sul fatto che fattori economici operano all'interno di un campo più grande di quanto sia possibile a qualsiasi autorità controllare totalmente. Questo dà al capitalismo una libertà di manovra che è radicata strutturalmente." (p. 349)

Questa flessibilità si manifesta nel modo in cui malgrado i

cambiamenti di forme di potere che si sono viste succedersi dal Rinascimento a oggi, i vari gruppi o nazioni o imperi non hanno seriamente incrinato il processo di sviluppo del sistema economico capitalista (con l'eccezione, del resto limitata, del comunismo). Motore del sistema mondiale sono “le forze conflittuali che [lo] tengono insieme in tensione, e lo stracciano quando ciascun gruppo cerca di riprodurre all'infinito un margine di vantaggio” (p. 347). Emergono quindi nella dinamica i rapporti tra strutture, gruppi, regole di legittimazione, e un principio sia pure ideologicamente marcato di coerenza e veridicità.

Wallerstein elabora il sistema ai fini di comprendere i rapporti che s'instaurano tra questi elementi sullo scacchiere geostorico. Egli suddivide il sistema in *centro*, *semiperiferia* e *periferia*. Il centro è rappresentato dal capitalismo europeo, ma sono gli stati semiperiferici quelli più importanti perché strutturali alla dinamica fra centro e periferia.¹⁴⁰ Storicamente la semiperiferia viene a essere abitata da interessi funzionali all'emergente borghesia, e alla creazione di culture nazionali. Nel consolidare il funzionamento del sistema economico mondiale, la borghesia favorisce la creazione di identità nazionali. Si parla degli anni che vanno dal 1789 al 1860.¹⁴¹ C'era, c'è stato bisogno di costruire miti nazionali, “national allegories” le ha chiamate Jameson. Ed è qui che storicamente e metodologicamente si inserisce il discorso sul [nazionalismo](#), sul *nation-building*, e gli effetti che questa teoresi e queste determinazioni storiche precise hanno avuto sugli sviluppi dell’“organizzazione economica mondiale”. Dobbiamo quindi aprire una parentesi sul nazionalismo.

8.2. Nazioni e nazionalismo

Wallerstein aveva già stabilito che la borghesia storicamente avrebbe messo a sua disposizione, alternativamente secondo tempo e luogo, un interesse per la *lingua*, o per la [religione](#), o dei *tratti culturali distintivi*, oppure la coltivazione di precise *mitologie*. Si pensi all'Italia di Verdi, e poi a quella di D'Annunzio, alla Germania di Wagner, o agli Stati Uniti di T. Roosevelt e Richard M. Cohen. In tutti questi casi, però, si tratta di creare o, secondo la parola *à la mode* negli ultimi dieci anni, di “inventarsi” una *identità*. Dal versante del Cultural Criticism questa ipotesi del

World-System di Wallerstein farebbe pensare a come tutte le cose, dunque anche le storie nazionali, siano finzioni, delle “allegorie nazionali”, grandi metaracconti intorno ai quali si coagulano varie forze. La teoria delle “comunità immaginarie” di Benedict Anderson, del 1983, non si trova in disaccordo con Wallerstein su questo punto: le nazioni sono una proiezione di una **ideologia** che si chiama nazionalismo, immaginaria e tuttavia operante, e che può essere studiata come un fenomeno particolare all’interno del sistema mondiale.

Per quanto la data di nascita precisa del nazionalismo sia ancora oggetto di discussione tra gli specialisti¹⁴², l’idea di **nazione** e di identità nazionale ha profonde radici nel secolo dei lumi. Ne possiamo isolare i seguenti tratti¹⁴³:

1. Autocoscienza del proprio luogo nativo
2. Volontà di autodeterminazione
3. Necessità di libertà
4. Valorizzazione del futuro
5. Specificità o individualità storica
6. Valorizzazione del particolare

Ricordiamo che nel XIX secolo questi principi verranno ulteriormente trasformati ed elaborati. E, come vedremo tra un attimo, diventeranno quasi irriconoscibili alla fine del ventesimo secolo. Ma nell’Ottocento neanche il più freddo e calcolatore dei politici può fare a meno di prendere in considerazione quali siano il “sentimento nazionale” e le “aspirazioni dei popoli”. Persino Bismarck sente il bisogno, nel 1860 e anche dopo, dell’appoggio della popolazione e arruolerà la forza di persuasione da poco scoperta del *giornalismo* per ottenere un sostegno univale. Non si possono analizzare in questa sede alcune delle idee che marcano lo svolgersi di questa potente e pluriforme ideologia, da Michelet a Tocqueville, da Ranke a Burckhardt, da Marx a Lord Acton a Lenin e Weber. Ma l’ultima parola, almeno sulla fase “eroica” del nazionalismo, del *nation-building*, appartiene naturalmente a “*Che cos’è una nazione?*” di Ernest Renan, che in

un certo senso riassume l'intero sviluppo del pensiero sulla nazione e sul nazionalismo nel XIX secolo e che diviene il punto di partenza indiscusso per chiunque voglia vederne le diramazioni e gli eccessi del ventesimo secolo. Storico, pedagogo e critico sociale, Renan sentì l'esigenza di presentare la sua famosa tesi in reazione sia ai tragici eventi che avevano travolto la Francia (la disfatta a opera dei tedeschi e la Comune di Parigi) sia al ripensamento in corso, in Inghilterra come altrove, dell'espansionismo, del positivismo e dell'evoluzionismo europei. La conclusione al suo saggio divenne motto universalmente riconosciuto: "La nazione è un'anima, un principio spirituale" seguita subito dall'affermazione più spesso citata: "L'esistenza di una nazione è un quotidiano plebiscito, così come l'esistenza di un individuo è una perpetua affermazione della vita"¹⁴⁴. L'idea di plebiscito quotidiano suggerisce già la presenza di una coscienza tetica, di un intelletto agente, insomma, di una consapevolezza della propria **soggettività** tra altri soggetti. E sappiamo quanto sia stata contorta la riflessione del ventesimo secolo sulla nozione di **soggetto** e sull'esigenza umana della libertà. Ma riproponendolo come soggetto sociale, si può fare un discorso sul rapporto che intercorre tra i membri di una società e il senso di appartenenza a una (idea di) nazione. Riproduciamo quindi alcuni elementi di base relativi allo sviluppo del nazionalismo.

Secondo A. Smith, la cui teoresi influenza Wallerstein, i fondamenti ontologici della Retorica della Nazione sono:

1. L'umanità è naturalmente divisa in nazioni
2. Ogni nazione ha un suo carattere particolare
3. La fonte di tutto il potere politico è la nazione, cioè l'intera collettività
4. Per raggiungere la libertà e realizzarsi l'uomo deve identificarsi con una nazione
5. Le nazioni possono essere portate a compimento solo nei propri stati
6. La lealtà allo stato nazionale supera tutte le altre forme di lealtà

7. La condizione primaria per una libertà e un'armonia globali è il rafforzamento dello stato nazionale¹⁴⁵

Ovviamente se prendiamo in considerazione la storia delle nazioni europee e la confrontiamo a ciò che si è verificato altrove sul globo, il quadro si complica considerevolmente. L'ultimo elemento della lista, ad esempio, è chiaramente una concezione "romantica", del resto abusata dai regimi totalitari del ventesimo secolo. Ma quanto di ciò che intendiamo per romantico rientra nel discorso sul moderno e sul modernismo? E il nazionalismo del ventesimo secolo evidenzia in ogni autore delle tinte di cinismo, che contrasta con l'eroismo, anche di posa, del secolo precedente. Smith ci fa notare l'importanza di stabilire se l'ethos nazionalista debba essere studiato *prima* che uno stato nazionale divenga indipendente oppure *dopo*, se stiamo articolando criteri formali oppure sostanziali; infine, a chiudere il quadro, se lo stato si fonda sul territorio, sull'etnia o su una mescolanza di entrambi gli elementi¹⁴⁶. Un quadro così articolato può avere ripercussioni sull'intero sistema, forse toccare il nucleo di cui parla Wallerstein, e invalidarne in parte la teoria. Quando però Smith fa un breve resoconto sulla [cultura](#) post-industriale e postmoderna, egli ritira alcune delle voci sopra elencate perché, per esempio, la cultura globale di oggi è tendenzialmente "eclettica, universale, atemporale e tecnica, ...eminentemente costruita" (1996: 177) e non richiede che vi sia un territorio comune, solo una continuità simbolica, diciamo, la quale non richiede una Storia comune ma soltanto delle memorie partecipate e condivise. Infine, mentre durante le fasi del nazionalismo come forza costruttiva verso l'indipendenza di uno stato la cultura serve un telos specifico— la libertà, l'autodeterminazione—, nello scenario mondiale di oggi diventa forse difficile concepire un comune destino che non sia poco più del livello basilare del sopravvivere. Ma ai fini di non prendere la versione di Smith sul nazionalismo come l'unica plausibile, facciamo un paragone.

Un altro studioso, David Miller¹⁴⁷, riassume quelli che ritiene essere i cinque tratti fondamentali di qualsiasi movimento che aspiri a un'identità nazionale:

1. Le comunità nazionali si costituiscono sulla base di una fede: le nazioni esistono quando i loro membri si riconoscono reciprocamente come compatrioti
2. L'identità nazionale incarna qualche tipo di continuità storica. Le nazioni risalgono all'indietro nel passato, "anzi, nella maggior parte dei casi le loro origini si sono vantaggiosamente perdute nelle nebbie del tempo"
3. L'identità nazionale è di carattere attivo, configurata da movimenti, decisioni, "lotte"
4. L'identità nazionale si connette a un particolare territorio
5. E in conclusione essa è contrassegnata da una cultura pubblica comune e distinta

Questi cinque elementi, secondo Miller, "servono a distinguere la nazionalità da altre fonti collettive di identità personale", anche se taluni possono suscitare perplessità, e infatti sono stati contestati: quello riguardante il territorio, ad esempio, richiede che la nazionalità sia contigua a uno stato, il cui compito è il controllo di una particolare area geografica. Ma Miller sostiene che "*a nation must have a homeland*" per cui il territorio è necessario, contrapponendosi così a qualsiasi anacronistico nazionalismo religioso. Eppure quest'idea solleverebbe un problema parallelo a quello del nazionalismo religioso, cioè la questione di un'identità nazionale animata dalla cultura, nella misura in cui la cultura può costituire un forte *collante* per l'identificazione di gruppo pur non trovandosi nel dominio di un determinato stato nazionale. È questo il caso di molte comunità migranti o esiliate. Anche nelle discussioni degli ultimi vent'anni, elementi di base per il discorso dell'identità nazionale restano le canzoni popolari, i rituali, il costume, specifiche tecnologie come strumenti musicali o tecniche agricole o riti religiosi come i pellegrinaggi. Molte di queste influenzeranno campi artistici, come la musica pop.

La quinta categoria di Miller è sufficientemente ampia da accogliere componenti anche non isomorfe, e in varie configurazioni tra di esse, di una cultura pubblica, comune ma *distinta*, ancora una volta, come si è già visto, rispetto a un'altra

cultura o nazione. È, questo, un elemento che verrà sfruttato al massimo dal **capitalismo** consumistico e dal turismo che vende immagini di patrie mitiche attraverso associazioni musicali, visuali, e verbali. Ma come si è potuto arrivare a ciò, vista la forza e la capacità di trasformazione della dialettica del nazionalismo? La ragione si spiega in parte da sé, se consideriamo due diagrammi di uno studioso francese sul destino delle identità degli stati europei con l'arrivo della Comunità Europea. Mi riferisco al brillante saggio di Didier Lapeyronnie, "Nation, démocratie et identité en Europe" (ora in KASTORYANO, 1998, pp. 219-246). Nel ribadire gli indiscutibili vantaggi derivanti da due secoli di pensiero nazionalista, l'autore crea un triangolo epistemologico nel quale, tenendo conto delle differenze, appunto culturali, tra i tre modelli storici dominanti, cioè quelli di Inghilterra, Francia e Germania, si vedono all'opera le linee di convergenza e i vettori sociopolitici (storicamente) preferiti:

Nazionalismo di fine Ottocento:



In un'interazione di contraddizioni e complementarità, questi tre vettori— che altrove¹⁴⁸ abbiamo visto emergere lentamente ma ineluttabilmente dal periodo successivo al Rinascimento— e cioè la Ragione, la Volontà e la Giustizia (ossia la preminenza della Legge), sono stati bilanciati ancorando l'idea di nazione o allo stato, come nel caso della Francia, o alla società civile, nel caso dell'Inghilterra, o al popolo, *das Volk*, come in Germania. In tutti i casi, una certa riconciliazione delle forze e degli interessi ha garantito che venisse conservata una *variante* di quella che chiamiamo *democrazia*. È tutt'altra cosa sostenere che abbiamo avuto due Guerre Mondiali come risultato delle forze centripete che insistevano ed esigevano che l'idea di nazione, e con essa la necessità di identificarsi con uno degli stati nazionali, venisse tenuta viva e in grado di rigenerarsi. Eppure questo modello può aver fatto il suo tempo, anche se paradossalmente abbiamo avuto un'esplosione di “nazionalismo non europeo” e il numero degli stati delle Nazioni Unite si è quadruplicato in pochi decenni.

In effetti, se alla lista delle caratteristiche dello spirito di nazionalismo contrapponiamo una lista dei fattori che contraddistinguono gran parte dei discorsi sulla globalizzazione, ci rendiamo subito conto delle zone di conflitto ideologico e metodologico in cui ci si ritroverà, storicamente parlando, dopo la fine della seconda guerra mondiale e in particolare negli ultimi vent'anni. Questo elenco include fattori che nascono nel cuore della modernità, e quindi contemporaneamente alla nascita delle nazioni, degli stati-nazione post-illuminismo, ma che adesso esorbitano dai meccanismi di contenimento e comune identificazione. Essi sono: *economie di mercato, bisogni e pseudo-bisogni generati dai media, autonomie locali, multiculturalismi, nazionalismi e irredentismi regionali ed etnici, maggiore mobilità e migrazioni, cittadinanze doppie o triple, istituzioni in declino sostenute dai governi, caduta generale del comunismo e dell'utopismo, e soprattutto oligarchie multinazionali*. Per dare un'idea di quello che sta accadendo alle forze, interne alla modernità, interne dunque al World-System di Wallerstein, che tenevano insieme gli stati-nazione europei, riferiamoci a un altro diagramma. Ciò offre un'eloquente conferma di come la globalizzazione non sarà una cosa pacifica, poiché le retoriche— i vari discorsi su cultura, patria, giustizia, bene comune ecc.— che hanno tenuto insieme i programmi nazionalisti nel XIX secolo sembrano puntare

inesorabilmente in direzione opposta. Nello schema, leggermente ritoccato, di Lapeyronnie, ecco con cosa avremo a che fare:

Nazionalismo di fine Novecento:



Nelle parole dell'autore:

Stiamo vivendo la crisi del linguaggio della nazione, e la separazione dalla ragione, dalla volontà e dalla giustizia. Privato del riferimento alla Storia, il linguaggio della nazione non ha più la forza sufficiente per tenere unite queste tre dimensioni, e l'Unione europea si rivela, di fatto, incapace di offrire una nuova sintesi. La conseguenza è una profonda crisi della democrazia. (LAPEYRONNIE, 1998, pp. 242-43)

Può darsi che le motivazioni originali e “nobili” della costruzione dell'Unione Europea fossero radicate troppo profondamente nell'idea di una grande conglomerazione, o federazione, di stati che mediante qualche abile aggiustamento giuridico ed economico avrebbero permesso all'Unione di esistere, al tempo stesso proteggendo tutti quegli elementi che abbiamo visto emergere faticosamente nel corso dei secoli. Ma può anche darsi che entrambe, l'idea di una modernità che ha informato di sé i grandi ideali dell'Illuminismo (supremazia della ragione, emancipazione, libertà, eguaglianza davanti alla legge) — entrati volenti o nolenti nella creazione e nell'affermazione dei moderni stati nazionali, sia a destra che a sinistra —, e le forze verticali e mitiche necessarie per stabilire quelle organizzazioni politico-giuridiche che chiamiamo “stati nazionali”, siano giunte

al termine della propria parabola nella storia del mondo e conoscano in questo momento un tormentato declino¹⁴⁹. In ogni caso, siano europei o meno, gli ideali della democrazia sono un'astrazione o un credo dai quali è ben difficile separarsi.

8.3. Limiti del sistema mondiale

Il sistema di Wallerstein è stato soggetto a critiche e rettifiche. In un articolo apparso nel 1990 su *Theory, Culture & Society*, Albert Bergesen si propone di mandare la World-System Theory "a gambe all'aria."¹⁵⁰ Egli parte dalla constatazione che negli studi sulle relazioni internazionali, la forte posizione realista o neo-realista insiste che il sistema di stati internazionali risulta da lotte per il potere tra stati sovrani all'interno di una sempre possibile condizione di anarchia globale. È una teoria che risale a Tucidide e che all'alba della modernità ritrova in Thomas Hobbes forse il suo massimo esponente coerente. È anche una teoria "ragionevole", dice Bergesen. Dal punto di vista della sociologia, parallelamente, il World-System di Wallerstein si è sviluppato grazie a costanti lotte tra stati o regioni sviluppate e altre sottosviluppate, e interazioni anche inique di scambi di prodotti e di processi, di commercio. Queste riserve presuppongono che queste lotte parziali o componenziali, attraverso proprie logiche, sono arrivate a concepire l'unità globale più ampia. Ne consegue che, in primo luogo, Wallerstein non tiene abbastanza conto delle lotte verticali interne alle unità, in un certo senso ignora l'incidenza della lotta di classe nel formarsi di queste unità. Tutte e due le teorie, però, tradiscono un comune retroterra neoutilitaristico. Ma cosa significa ciò?

Significa che da questo punto di vista le unità subcategoriali dell'intero sistema hanno caratteristiche che esistevano *prima* del loro ingresso nell'ordine internazionale di rapporti. Ciò si riconosce dall'utilitarismo di altre epoche, quando si presupponeva che l'individuo avesse bisogni innati, desideri, e libertà di barattare, e il fatto di che conseguire questi fini abbia portato alla nascita della divisione del lavoro, secondo Smith, e la necessità di formulare un contratto sociale, secondo Hobbes. Il problema teorico qui sta nel fatto che per i realisti degli studi di relazioni internazionali si deve assumere che il potere di stato, la

sovranità, esistesse prima dell'ordine internazionale. Ma ciò è ingenuo. È come far pesare tutto sulla transizione da bisogni naturali presociali a contesti esclusivamente culturali. In effetti, come altri studiosi dell'Europa hanno spesso rilevato, l'identità di un popolo sorge nel momento in cui ci si trova di fronte a un gruppo previamente sconosciuto e marcatamente altro da sé. Lo stato-nazione diventa inter-nazionalista nel momento in cui si rapporta a un ordine appunto globale, e non prima. Lenin creò una interessante variante, considerando l'imperialismo la forma più avanzata dal [capitalismo](#)¹⁵¹, alimentando quindi trasformazioni politico-sociali ed economiche intra-sociali e inter-nazionali. "Ma l'assunto di base qui è che cambiamenti *all'interno* delle economie nazionali fanno sprigionare, e determinano, i rapporti *tra* società" (Bergesen in FEATHERSTONE, 1996, p. 69). Altro punto da riconsiderare è che su queste premesse le interazioni effettive (economiche, culturali, politiche) creano una sorta di "ordine internazionale" attraverso due forme tipiche dell'utilitarismo, e cioè il *contratto* e la *divisione del lavoro*. Quindi, in un certo senso, le relazioni contrattuali tra gli stati si trasformano nella sostanza stessa dell'ordine internazionale, preservando l'integrità degli stati coinvolti. Ma a questo punto, secondo l'ottica di Wallerstein, "l'ordine mondiale... non è altro che un insieme di modelli diseguali di commercio e di scambio." Che cos'è che non funziona in questa teoria? Il fatto che essa presuppone che il potere di stato *preceda* l'emergenza dei rapporti economici e politici internazionali:

In realtà, per la maggior parte degli stati nel mondo, fu il sistema internazionale a *precedere* la loro esistenza e inoltre ad aver reso possibile il loro emergere. (p. 70)

In secondo luogo, Wallerstein sosteneva che sono state le catene di merci e i punti di connessione distribuiti sul globo a creare la *world economy*, l'[economia](#) mondiale. Secondo questo modello, la merce viaggia da periferia a centro, dal terzo al primo mondo, e forma una divisione mondiale del lavoro, la quale si trasforma col tempo e diventa gerarchizzata. Alla fine, *se si dà una polarizzazione tra le componenti del sistema, questa parte dall'accumulazione del capitale, dalla qualità della vita e dai livelli reali di guadagno che non sono paragonabili tra le tre zone*. Su questo punto, credo siano tutti d'accordo. Ora la domanda che

Bergesen e altri pongono, e che mira a ridurre la portata della World-System Theory di Wallerstein, è la seguente: da dove nasce l'ineguaglianza e lo sfruttamento su scala mondiale? Wallerstein aveva sviluppato una complessa trama di 'differenziali' che alla fine si traducono nella classica ma poco utile risposta: da secoli di scambio diseguale. Nota Wallerstein: "Ciò che realmente avvenne fu il trasferimento di parte dei profitti effettivi, o il surplus, prodotti da una zona all'altra" (WALLERSTEIN, 1983, p. 31).

Ma questo, sostengono i critici, è esattamente l'opposto di come sono veramente andate le cose.

Il processo di mondializzazione dell'economia non nasce dai 'differenziali nel mercato', perché le differenze tra centro e periferia non si danno come 'naturali' ma sono state create con la forza attraverso processi di conquista e colonizzazione. L'attuale sistema economico internazionale, che Wallerstein riconduce a un sistema realizzato negli ultimi cinque secoli, non tiene dunque conto di due cose: primo, il fatto che a trasformare grandi zone del pianeta in piantagioni, miniere, immensi ranches, oppure in quelle infrastrutture che riconosciamo a posteriori come forze del sottosviluppo, siano state forze e interessi non economici o cooptazioni extra-economiche. Secondo, è soltanto dopo la *conquista*, e dopo l'instaurarsi di *relazioni globali di subordinazione*, che si può parlare analiticamente di 'scambio diseguale' o iniquo. Le cosiddette "lotte sui prezzi" degli economisti, per esempio, tra venditori (periferia) e compratori (centro), presuppongono che ci sia in precedenza la *libertà* di vendere e comprare. "Ma quando fu che gli Aztechi o gli Incas decisero di 'vendere' sul mercato mondiale?" I paesi colonizzati non entrano nel sistema mondiale come 'produttori' lungo una catena di merce periferica, non hanno apportato 'differenziali' sul mercato mondiale, e la ragione è che gli occidentali non hanno in verità discusso prezzi. In quella che possiamo chiamare la *Relazione Coloniale* si racchiude tutta una critica all'[occidente](#) alla fine della modernità.

La Globalizzazione come viene concepita da alcuni esponenti autorevoli trova la sua genesi teorico-speculativa specifica nel sistema mondiale di interconnessioni [culturali](#)-economiche del Rinascimento, e nel suo consolidarsi durante l'Illuminismo. Per l'uso corrente di questa parola-concetto da parte delle scienze sociali e della critica culturale in generale, bisogna aspettare gli

anni cinquanta.¹⁵² È interessante notare come le interpretazioni degli esperti di relazioni internazionali mirino a spiegare la globalizzazione come una *necessaria interdipendenza economica tra stati*, e come i sociologi invece schizzino modelli analitici in cui le logiche interpretative sono retrodatate nella storia, come se determinati modelli di scambio, culturale o economico che sia, fossero immanenti e immutabili.

Non si può parlare di scambio sia pure disuguale tra economie di stato o di regioni perché la relazione coloniale ha strutturato l'ottanta per cento del mondo, fino al 1914. Parlare della transnazionalità degli scambi di merce nel Seicento come nel Novecento oblia il fatto che i paesi periferici non avevano lo statuto di stati sovrani, e in più non si può considerare il saccheggio e i trasferimenti coatti di surplus come 'commercio trans-nazionale' (p. 72). Ed è in questo nuovo contesto teorico che ci si rende conto di come i rapporti di scambio che sono intercorsi tra paesi occidentali centrali e paesi marginali e periferici per quattro quinti dell'estensione temporale della modernità, sono stati marcati da relazioni globali di proprietà, il che equivale a dire che *la maggioranza delle persone sul globo ha storicamente finanziato ed esportato il proprio surplus per mantenere l'occidente modernizzato e tecnologico*.¹⁵³

Un altro critico del World System, Frederick Buell, elaborando idee di Benedict Anderson ed Eric Wolf, osserva come nel corso della storia, con il fiorire degli stati-nazione, anche la cultura sia divenuta fattore di crescente importanza nell'ordine geopolitico, oltre anche a rappresentare il consolidarsi del potere (BUELL, 1994, p. 127). Ma nella World System Theory l'impatto che la cultura ha effettivamente sull'ordinamento anche economico e politico sarebbe marginale, considerato da Wallerstein come un epifenomeno. Buell inoltre fa notare che la *storia* del *capitalismo* moderno può essere raccontata concentrandoci sulla periferia e facendo 'emergere' la storia, anche economica, delle persone a cui la storia fu "negata", nel senso che non si è parlato di loro, non sono entrati nella memoria collettiva di dati gruppi o nazioni, e inoltre non sono stati considerati attori principali sullo scenario dei rapporti internazionali. E questa sarebbe una grande svista, o meglio una gigantesca rimozione collettiva. Nel suo *Europe and the People Without History*, Eric Wolf scrisse: "quanto più

sappiamo di etnostoria, tanto più chiaramente la ‘loro’ storia e la ‘nostra’ storia emergono come parti della ‘stessa storia’”, sicché “non può darsi storia dei neri indipendentemente dalla storia dei bianchi” (cit. in BUELL, 1994, p. 129). È un modello da applicare fruttuosamente ad altri periodi storici, da riprendere in altra sede. Buell consiglia di espandere e integrare altri elementi nella teoria mondiale: “Studi sullo sviluppo urbano coloniale devono essere integrati a studi sullo sviluppo metropolitano”, e inoltre — punto chiave — “*le letterature europee (e quindi le teorie della [letteratura](#)) non si possono comprendere ignorando le relazioni coloniali*” (p. 129, sottolineatura mia).

Wallerstein raccolse le critiche e nel 1990 pubblicò un articolo (ora in FEATHERSTONE, 1996, pp. 31-55) in cui faceva della cultura “il campo di battaglia” della dinamiche conflittuali del sistema economico mondiale. In questo senso, egli dà un’immagine più complessa a questioni come il razzismo e il sessismo nello sviluppo del mondo contemporaneo. Ma non si può dire che abbia mutato granché l’assetto analitico di partenza. Vediamo ora un altro modello onnicomprensivo.

8.4 Sociologia

Secondo Roland Robertson la globalizzazione contemporanea presenta dei fenomeni di “strutturazione” (ROBERTSON, 1992, p. 53) che la rendono intrinsecamente differente da altre simili, ma non uguali, creste economiche in passato. Egli menziona i cambiamenti profondi arrecati dalla scoperta del nuovo mondo— a cui anche Wallerstein, come altri, fa risalire l’avvento del World-System della Modernità—, dalla rivoluzione francese, e dal [colonialismo](#)-imperialismo della fine del secolo XIX. È dimostrabile che taluni slittamenti concettuali, *paradigm shifts*, si ripetono quantomeno nella forma. Per esempio, se si fa un paragone utilizzando uno schema di coppie oppostive, come import/export, centro/periferia, locale/globale, universale/particolare, si scopre subito che alcune dinamiche sono antichissime:

Movimenti e organizzazioni preoccupate di stabilire modelli e/o di ricondurre il mondo a una unità sono apparsi con intermittenza durante almeno gli ultimi duemila anni. E certe idee sui rapporti tra l’universale e il

particolare sono stati fondamentali per tutte le maggiori [civiltà](#). Persino un concetto coniato di recente, chiamato “*nesso globale-locale*” (*local-global nexus*), fu tematizzato addirittura nel II secolo avanti Cristo, quando [Polibio](#) scrisse nella sua *Storia Universale*, riferendosi all’ascesa dell’Impero romano: ‘Una volta le cose che accadevano nel mondo non avevano nessuna relazione le une con le altre... Ma da allora tutti gli accadimenti sono uniti in un insieme comune.’ (p. 54. Corsivo mio)

Ma Robertson si distacca da Wallerstein, additando il profondo eurocentrismo nascosto nel cuore della World Theory. Infatti Wallerstein non tiene affatto conto della possibilità, empirica e teoretica, che i presupposti culturali e quindi politici della cultura islamica o induista o cinese abbiano, a ben vedere, giocato un ruolo molto più profondo nella costruzione dell’attuale sistema mondiale (p. 69). Come dire, l’intera teoria nasce da e per i paesi del centro, cioè euroamericani. Troviamo interessante infatti apprendere dallo stesso Robertson che il concetto di globalizzazione, in quanto problema, si cristallizzò intorno agli anni cinquanta. A quell’epoca, come abbiamo visto sopra, la parola postmoderno tra sociologi e studiosi di economia politica veniva usata parallelamente alle discussioni vivaci intorno all’ipotesi di una nascente società post-industriale (p. 12). Tra i fattori che contribuirono alla nascita di questa sensibilità prima e del problema critico in seguito, Robertson menziona la nozione di ‘villaggio globale’ come teorizzata in *Explorations in Communication* (1960) di Marshall McLuhan, e che si tramuta in “comunità globale”; e i movimenti studenteschi con la loro esigenza della *consciousness-raising*, una vera rivoluzione culturale (p. 9). In aggiunta, il quadro deve tener conto del fatto che le forze no-global, come le forze anti-moderniste, fanno parte della globalizzazione e della modernità, ne sono in un certo senso la coscienza, ragion per cui un modello di analisi deve per forza ammettere la [soggettività](#) o la volizione dell’individuo come fondante, visto anche “il carattere essenzialmente riflessivo della modernizzazione” (p. 12). Lo studioso continua poi con altri due requisiti di base, e cioè l’impatto delle teorie della *modernizzazione* e la realtà concreta delle relazioni tra gruppi o entità, e la loro naturale *stratificazione*.

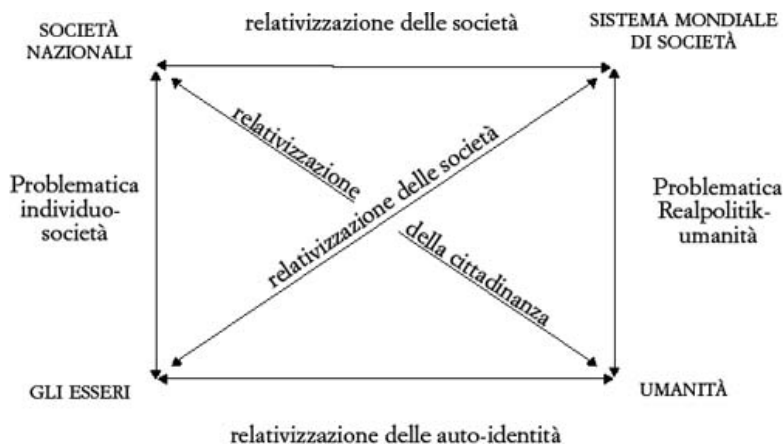
Eccoci quindi con una nuova teoria, e quindi con la possibilità di un nuovo ideorama, su come comprendere questo fenomeno amorfo e inquietante che è la globalizzazione. Robertson pone

dunque quattro aspetti come luoghi epistemici, l'analisi di ciascuno dei quali richiede che si tenga presente l'incidenza degli altri tre. Quindi lo schema dovrà essere dinamico, in quanto implica relazioni che, come vedremo, sono asincrone e spesso non omologhe o isomorfe. Questi luoghi di riferimento sono:

1. Le società nazionali
2. Gli individui, o i 'sé'
3. Il sistema mondiale delle società
4. L'umanità

Il modello, secondo l'autore, è fondato su basi empiriche ed epistemologiche capaci di dare ad esso la possibilità di misurarsi con la categoria della totalità (p. 25). Ma l'autore avverte subito che *qualsiasi discorso si faccia sulla totalità deve accettare di essere flessibile, e di confrontarsi con il demone del relativismo*. L'obiettivo ultimo, abbastanza umile, consiste nel vedere "come il mondo è fatto" (p. 26), posto che esso va ormai inesorabilmente in quella direzione. Per illustrare i rapporti tra i punti di riferimento di base, Robertson propone un interessante grafico che egli chiama *il campo globale* (p. 27):

Il campo globale secondo Robertson:



Come si vede, questo quadrilatero epistemologico si presenta come già in tensione, in quanto i rapporti tra i singoli individui, per esempio, tra gli io vaganti ma autoconsapevoli, e l'idea di una umanità che è così ampia da tendere all'astratto, sono caratterizzati da una relativizzazione di fondo, quindi non sono stabili. Lo stesso dicasi per il rapporto tra le società nazionali (che sappiamo possono precorrere l'effettiva formazione di stati-nazione sovrani) e il complesso di forze, politiche ed economiche, che intercorrono obiettivamente tra i paesi di un sistema di cui si deve dire che è mondiale, o nel senso americano, globale. Questioni di appartenenza, di identificazione nascono e sono tese fra forze opposte. Il rapporto tra individui e società è in partenza marcato come problematico, poiché ci si chiederà *quale* tipo di rapporto si instaura, a livello di **economia** e di giustizia. Dalla parte opposta, se guardiamo all'interconnessione fondamentale tra Sistema di nazioni mondiale e l'Umanità come ancora di qualsiasi pensiero etico che si possa, e forse si debba, fare sulla globalizzazione, allora si capisce perché anche qui la relazione è bidirezionale ed etichettata come 'problematica'. Perché, come abbiamo letto in altri luoghi, le decisioni e i rapporti di forza e di scambio tra i paesi interni al sistema mondiale di società hanno decisamente un impatto sulle condizioni, la salute e le prospettive dell'umanità tutta. Lo studioso introduce quindi il concetto di *complessità* globale, e l'esigenza, nella ricerca, di concedere una relativa autonomia, di stampo metodologico, a ciascuna delle categorie di base. Finalmente, l'autore passa a spiegare il termine filosofico più temuto, *relativizzazione*: "il termine vuole indicare i modi in cui, mentre la globalizzazione procede, ci saranno ostacoli alla stabilità di prospettive particolari. Infatti non è mai prevedibile come si manifesta il rapporto individuo-società quando si deve valutare il processo di globalizzazione." Anche per lui, memore della lezione di Eric Wolf, lo studio della globalizzazione non deve trattare le società o le culture come se avessero dei contorni nitidi e omogenei, altrimenti si escogitano "modelli del mondo come un biliardo globale in cui le singole entità rotolano e rimbalzano l'una contro l'altra come palle" (p. 30).

La globalizzazione intesa non solo come idea e processo storico, che abbiamo visto nascere in seno alla modernità, ma secondo questa prospettiva nuova, metacritica, ricodificata, si trova a

nascere come oggetto di riflessione critica negli anni cinquanta, matura negli anni sessanta, viene teorizzata da Wallerstein per primo negli anni settanta, si adegua alle retoriche nazionalistiche da **guerra fredda** e da conservatorismo negli anni ottanta, e diventa parola chiave negli anni novanta, quando fioriscono gli studi e i convegni sull'argomento in diverse discipline. In questa diacronica riconfigurazione, Robertson rivendica un ruolo determinante alla **cultura**, sia per ciò che riguarda la comprensione appropriata dei fenomeni storici precedenti, in particolare quelli sorti intorno alla costruzione degli stati nel diciannovesimo secolo, sia perché l'antropologia ci ha resi consapevoli dei grandi problemi d'interpretazione che sorgono quando vogliamo parlare dell'Altro, e sia infine perché lo scambio tra persone di diversissima cultura è obiettivamente reso più facile e aumentato notevolmente nell'ultimo scorcio del millennio. Quello che il sociologo chiama "The Cultural Turn" (pp. 32-48) ha però avuto effetti variabili negli ultimissimi decenni. Innanzitutto la sociologia ha incominciato a considerare la cultura e le miriadi sue manifestazioni una "variabile indipendente" nei processi della globalizzazione. In secondo luogo ha costretto alcune tendenze marxiste a ripensarsi in funzione di un ruolo più centrale da assegnare alla cultura—mentre per Marx essa era ancora sostanzialmente un epifenomeno—, e anzi, visto che il **capitalismo** anziché crollare si è praticamente imposto ovunque sul pianeta, il rapporto arte-capitale deve assumere nuove configurazioni critiche (pp. 41-42).

Abbiamo visto sopra (II.1.10) quanto sia diversificato il campo dei critici della sinistra che hanno tentato di darci, non dico una definizione, ma una descrizione dell'epoca postmoderna. Nella prospettiva di Robertson, solo pochi sono riusciti a sviluppare teoricamente alcune premesse marxiste per ampliare i loro modelli interpretativi e cogliere il valore strutturale della cultura, benché alcuni fossero ancora legati alla concezione dell'arte come **ideologia** (Abercrombie) o come "social formation" (B. Anderson). Tuttavia, si può fare una prima generalizzazione: qualsiasi discorso sulla globalizzazione si trova di fronte il problema, sia epistemologico che pragmatico, se la cultura sia *determinata* da forze economiche e politiche, o se invece non sia essa in vari modi *determinante* nell'assetto e nella rappresentazione delle forze economiche e politiche. Poiché

la globalizzazione implica pressioni su società, [civiltà](#) e gli esponenti di tradizioni, incluse tradizioni ‘nascoste’ o ‘inventate’, per setacciare lo scenario globale-culturale alla ricerca di idee e di simboli ritenuti utili alle proprie identità (p. 46),

allora diventa improrogabile includere i fatti culturali nella comprensione del fenomeno mondiale. E qui Robertson spezza una lancia in favore dei Cultural Studies, in particolare della versione inglese derivata dalla scuola di Binghamton e dalla figura influente di Stuart Hall. E benché vi fossero delle posizioni estremi nelle teorie di alcuni *cultural critics*— da quelli che credono che ‘tutto è riconducibile a un testo’ a quelli per i quali ‘tutto è cultura’—, è innegabile che questi abbiano aperto nuovi spazi d’indagine, come per esempio sulla *costruzione e interpretazioni di spazi vitali* o rappresentativi, le dinamiche dei *flussi delle immagini*, i segni che tradiscono *rapporti di potere*, i discorsi del *razzismo* e dei *marginali*. Abbiamo quindi una visione di ampia duttilità, che riconosce e dà conto dell’inaggrabile condizione di [relativismo](#) fra le parti di un sistema, e che infine si fonda sul credo che la globalizzazione sia inarrestabile e irreversibile (pp. 76, 83). Ma in questo ambito, l’idea del rapporto tra arte e cultura non può coincidere con quella di un Jameson, per esempio, il quale secondo Robertson

sembra stia cercando di sostenere la tesi che in un mondo globalizzato i maggiori punti di riferimento siano ancora le ‘infrastrutture’ economiche, anziché la globalità stessa, la quale— come sto cercando di dimostrare— trascende, anche se la include, l’[economia](#) globale. (p. 77)

Per concludere, in un capitolo dedicato espressamente al rapporto globalità-postmodernità, e che consiste praticamente in una serrata critica alle posizioni altamente moderniste e impressionistiche (p. 144) di Anthony Giddens, Robertson aggiunge altre due caratteristiche a quelle sopra enumerate. Egli osserva che tramite la globalizzazione sta avvenendo una “*relativizzazione di ‘narrazioni’*” (p. 141) e una *compressione* degli spazi vitali, tra le cui conseguenze si possono indicare un incrementato numero di collisioni tra “storie” sociali, comunali, di civiltà. La sociologia deve trasformarsi in sociologia della cultura per meglio cogliere i nodi e i simboli di forze e di procedure che transitano intorno a noi e simultaneamente, potenzialmente, in tutto il mondo.

8.5 Geopolitica

In un altro luogo di questo libro (cfr. III.1) abbiamo riferito dell'ipotesi di Brzezinski secondo la quale una società, quella americana in particolare, potrebbe trovarsi sull'orlo di perdere il controllo sul suo destino. Quali elementi hanno creato questa situazione? La lotta era cambiata, il grande nemico era scomparso, le utopie di sinistra e di destra si ridimensionavano e nasceva la lotta aperta tra il consumatore insaziabile e lo spettatore affamato (BRZEZINSKI, 1993, p. 81). E l'America si domandò: qual è il mio metamito?

A questo punto bisogna far entrare nel discorso un altro argomento, ormai indifferibile, e cioè quello riguardo all'impero. Anche qui sarà utile compiere un percorso nella storia attraverso l'opera dello stesso Brzezinski, il quale sembra aver perso quella patina di incertezza e di malinconia di alcuni anni prima, e, ritrovato "lo spirito guerrier", porta a termine un libro eccezionale proprio mentre aumentava la pressione per screditare l'amministrazione Clinton. Non so fino a che punto a conoscenza dei piani che stava stilando nel frattempo la banda del Project for the New American Century, lo stratega ci consegna, da Machiavelli di fine millennio, una mappa geopolitica ragguardevole. In *The Grand Chessboard* l'autore prende atto della discussione allora in corso se gli Stati Uniti fossero per caso sull'orlo di una nuova situazione mondiale in cui, ritrovandosi unica superpotenza economica e militare, si potesse parlare di un nuovo impero o di un'epoca di imperialismo. E ciò ha subito stimolato confronti con imperi di altre epoche. In merito a ciò, Brzezinski fa notare che a paragone di altre superpotenze del passato, ci sono più differenze che similarità, perché "l'America è la prima vera potenza globale, e la sua egemonia è di un 'nuovo tipo'" (BRZEZINSKI, 1997, p. 3). Tra le caratteristiche differenti vi è il fatto che essa arrivò a tale potere in così poco tempo, e con obiettivi planetari dettati dalla natura della sua prassi, i quali si possono riassumere in quattro fattori di fondo che nessun impero in passato ha conosciuto:

1. *Militare*. Gli Stati Uniti possono arrivare ovunque sul pianeta senza seria opposizione.

2. *Economico*. Gli Stati Uniti rimangono la centrale della crescita mondiale, anche se ci sono stati tentativi di contrasto, da parte, ad esempio, del Giappone e della Germania (le quali però non hanno dietro di sé il potere militare).
3. *Tecnologico*. Gli Stati Uniti detengono il primato nella ricerca di eccellenza e nell'innovazione costante.
4. *Culturale*. Malgrado alcuni suoi aspetti grossolani, la cultura americana è diffusissima nel mondo, e in particolare tra i giovani.

Ebbene, queste quattro caratteristiche determinanti assicurano agli Stati Uniti un potere politico che nessun altro paese o gruppo di paesi può eguagliare. Il che si traduce nella indiscussa verità fattuale che l'America è diventata l'unica onnicomprensiva superpotenza globale (p. 24).

Ma avviciniamoci ancora, per meglio capire sia come questa visione differisca da quelle di Wallerstein, di Appadurai, di Negri e di altri, sia per vedere se sotto sotto non si celino delle comunanze di impostazione e similarità di idee. Ci sono, dice lo studioso, motivi intrinseci che si possono esaminare. A differenza degli imperi di altre epoche, governati da aristocrazie per la maggior parte autoritarie o assolutiste e in cui le popolazioni erano o politicamente indifferenti, oppure (e con riferimento a tempi recenti) "in preda a simboli ed emozioni imperialiste", in America l'opinione pubblica verso la politica estera è sufficientemente ambivalente e spesso anche imprevedibile. Si pensi a come la popolazione si è mobilitata a favore della seconda guerra mondiale a seguito del bombardamento di Pearl Harbor, e ha incentivato il blocco di Berlino e la guerra di Corea. La lotta per "contenere" il comunismo fu ardua e costosa, ma non tutta la popolazione era disposta ad appoggiare la guerra del Vietnam. Studi statistici hanno dimostrato che tra il 1990 e il 1995 la sensazione generale tra i cittadini in merito alla caduta dell'"impero del male" era che adesso ci sarebbe "da dividere il potere" e, "ideale conseguenza", raccogliere i frutti di un "dividendo di pace". Dopotutto, oltre quarant'anni di politica nazionale ed estera furono fortemente marcati dalle esigenze di

contenere i regimi totalitari di sinistra e battersi per la democratizzazione del resto del mondo. Non si dice a questo punto che a tale scopo la politica estera americana ha taciuto alla propria gente di aver speso e appoggiato, in maniera subdola, regimi di estrema destra e totalitari, mentre i leader hanno inventato quella pratica di aiuto economico che si chiama, quasi un ossimoro, “sottosviluppo pianificato”. Ma ritorneremo su questo punto. La constatazione da fare è che negli anni che chiudono il decennio trascorso le cose presero una piega diversa. Ma per continuare con i paragoni storici (e riprendere i temi con cui abbiamo aperto la Terza parte, III.1), quale immagine proiettare? Quale *supermito* crearsi, ora che il campo è libero?

Gli Stati Uniti non hanno coltivato un mito o una “pseudoideologia” paragonabile al “white man’s burden” degli inglesi, o alla “mission civilisatrice” dei francesi, né tantomeno gli americani, ricordandoci che socio-politicamente non erano un impero, si votarono a qualcosa di simile al “Nuovo ordine” dei nazisti o alla “dittatura del proletariato” della Russia stalinista¹⁵⁴. Il discorso del presidente Bush nel 1991 in merito a un “New World Order” dopo la caduta dell’URSS e dei regimi comunisti nell’Europa orientale non dovrebbe essere inteso come se l’America avesse avuto in mente di sopraffare il mondo e colonizzarlo nel senso in cui lo fecero altri imperi. Invece, per la maggior parte degli americani, significava che la geopolitica della tensione e della *détente* era terminata, e che una nuova organizzazione stava per nascere, nel senso che si sarebbero verificati differenti accordi tra le forze sociali, politiche ed economiche. Ancora una volta non si può non pensare al fatto che sullo sfondo si combatteva una guerriglia spietata tra le nuove compagini sociali emergenti e le istituzioni e le ideologie nazionali tradizionali, come abbiamo visto;¹⁵⁵ e, come gli specialisti ci confermano, la corsa al potere che aggirasse o in qualche modo sovvertisse l’ordine democratico tradizionale era incominciata con l’arrivo di Ronald Reagan alla presidenza nel 1981. La tentazione, specialmente dopo gli anni cruciali 1989-1991 e in cui un ruolo chiave simbolico fu assunto dalla prima guerra del Golfo, di imporre in maniera virulenta e indiscussa la propria egemonia era troppo forte. E ancora prima dei fatti dell’11 settembre, la mappa di questa egemonia è pronta e chiara. Infatti, essa è votata al successo. I quattro fattori sopra

elencati— *supremazia militare, economica, tecnologica e culturale*— danno una certa sicurezza a chi impugna questa ideologia. Ma c'è di più, perché la teoria è avallata dai seguenti fatti o fenomeni:

1. Tendenza ad “americanizzare” il mondo attraverso l'astuto utilizzo di brevetti, copyright, tariffe, controllo della distribuzione di beni e di servizi. In aggiunta s'impone il sistema di fabbrica americano, la standardizzazione dei processi e l'*out-sourcing* della manodopera.

2. Uso indiretto di influenze politiche con lo scopo di cooptare le élite straniere e i centri di commercio e finanziari, mentre in superficie si continua a giustificare ogni cosa sotto l'ombrello delle tradizioni pluraliste e democratiche.

3. Dominio quasi totale delle reti di comunicazione tramite tecnologie sempre all'avanguardia, oppure tramite controlli imposti sulla diffusione e applicazione di forme alternative sviluppate indipendentemente da altri paesi competitori.

4. Dominio culturale, dai programmi televisivi all'industria cinematografica, da Internet (la cui lingua resta sostanzialmente l'inglese) alle prestigiose università e centri di ricerca invidiati dal resto del mondo, dalle icone della strada alle mode stagionali promosse e consumate da varie industrie dello sport, dello spettacolo, della narrativa, dell'[architettura](#), dei video e dei giochi elettronici.

Qui veramente si vede il divario tra il modo di pensare di politologi e storici del [capitalismo](#), e quello degli intellettuali tutti dediti alla cultura nella sue istanze raffinate. *Culture is business* potrebbe esserne lo slogan, e la sua portata è decisamente più ampia, complessa, interconnessa, interessante e creativa di quanto non danno a credere i tradizionali sacerdoti della cultura della modernità. Ritorneremo su queste considerazioni nella conclusione.

Dobbiamo però sottolineare altri due fattori. Primo, che come Wallerstein anche Brzezinski suddivide *le forze mondiali in tre sfere*, occupate, nel suo metalinguaggio, da nazioni perno, nazioni catalizzatrici e nazioni dinamiche. Ma con una grande differenza di fondo. E cioè, che avendo stabilito che il territorio cruciale su

cui si gioca la **politica** e l'**economia** del XXI secolo si trova in Eurasia— la zone appena a nord di Iran e Afghanistan, est del Mar Caspio, la fascia sud della Russia e i confini occidentali della Cina—, *l'Impero Americano sarà contraddistinto anche dal non essere paese sovrano sopra quei territori.*¹⁵⁶ E visti gli elementi che contribuiscono a far pensare agli Stati Uniti come davvero capaci di egemonizzare e dominare in maniera non tradizionale— cioè senza manganelli ovunque, ma con mirate e circoscritte “guerre locali”— bisogna ammettere che questo impero è veramente di un *altro tipo*, e diventa difficile predire che corso seguirà. Infatti, secondo lo schema di Wallerstein, il grande scacchiere su cui si gioca la partita dell'impero americano fa parte di un *World System* e non di un *World Empire*. Ed entrambi sembrano d'accordo su questa sostanziale differenza rispetto tra gli imperi che conosciamo storicamente e questo impero attuale.¹⁵⁷ Bisogna aspettare dopo il 2001 per vedere alcune sue prime, inquietanti manifestazioni. Per esempio, la guerra contro il terrorismo. Per chiudere questo capitolo, riportiamo un passo di Pilger che ci ricorda la conclusione alla Parte III. Sostanzialmente d'accordo sulla crucialità dell'Asia centrale e consapevole dei tentativi meno che nobili per esercitare vari tipi di controllo in quelle aree, il giornalista osserva polemicamente:

Non esiste una 'guerra contro il terrorismo'. Non è possibile fare una simile guerra quando la 'coalizione' interessata consiste di alcuni riconosciuti stati terroristi— Algeria, Turchia, Russia, Cina, Indonesia— che si sono accordati agli Stati Uniti.¹⁵⁸ La ricerca di Osama Bin Laden è uno spettacolo da circo. L'obiettivo è il controllo, attraverso vassallaggio, dell'ex Asia sovietica, una regione ricca di petrolio e di minerali e di grandissima importanza strategica per le potenze concorrenti, la Russia e la Cina. (PILGER, 2002, pp. 104-105)

È allora il momento di considerare alcune concezioni del rapporto tra strapotere, impero (e le connesse teorie sull'imperialismo) e le sorti della Modernità, per vedere se questa prospettiva ci dice qualcosa di diverso sul postmoderno.

8.6 Impero

Una conferma di molte delle ipotesi sopra valutate in merito al **sistema** economico mondiale, al destino dello stato-nazione, alla

destabilizzazione necessaria alle dinamiche e scorrimenti di capitali, e all'impatto molecolare dell'informatizzazione delle società non solo euroamericana ma dell'intero pianeta, si trova nell'opera a quattro mani di Michael Hardt e Toni Negri, *Empire* (2000). La concezione di impero qui proposta è basata sulla premessa di una possibile fine del filosofare e del fare politica propri della Modernità, e sulla presunta evidenza secondo cui quelli che altri hanno chiamato metamiti e metaracconti dell'**Occidente**— libertà, fraternità, sovranità, rappresentazione, progresso— si sono trasformati al punto da risultare inservibili o dover essere ripensati da zero. Hardt e Negri sono tra i pochi ad ammettere e accettare senza riserve che ci sia stata una svolta epocale negli ultimi venti/cinquant'anni, e che in effetti, al di là di inevitabili momenti di continuità con vocabolari ormai consunti, siamo entrati nella postmodernità. E questa potrebbe essere un'epoca d'oro, se solo fossimo capaci di rivedere l'intero apparato mentale e l'intera concezione delle forze che interagiscono sul pianeta. Ma prima, la dura realtà.

L'impero di Hardt e Negri è diverso da quello di Brzezinski. Le quattro caratteristiche di base della nuova configurazione mondiale, fondata sul crepuscolo della sovranità e sull'arrivo di una formazione chiamata biopotenza, sono:

1. Non ci sono frontiere, e impero racchiude l'intera dimensione dello **spazio**.
2. La nuova configurazione mondiale sospende il tempo (presentismo) quindi la **storia** (la memoria).
3. Opera a tutti i registri del sociale. Regola interazioni, crea mondi.
4. Parla in un modo (pace) ma agisce in tutt'altro (guerra).

E siamo d'accordo con gli autori che, finalmente, dato questo tremendo stato di cose, si smetta di "fare resistenza", di dedicare carriere e istituzioni soltanto a indicare che le cose sono cambiate, e si pensi piuttosto a come sbloccare e migliorare la situazione. Quello di cui c'è bisogno in primo luogo è una nuova concezione del diritto (HARDT-NEGRI, 2000, p. 9) o una ridefinizione

del concetto di autorità. Visto che l'impero non si incarna più in una persona, e neanche in un solo paese, e non si (auto)costringe entro frontiere geografiche, e visto che si tende a una centralizzazione del potere economico legittimato appunto da una supergiustizia (che per essere così generale comporta sempre disguidi e conflitti a livelli più bassi), le scelte per entrare nel XXI secolo si limitano innanzitutto a concepire una *democrazia veramente planetaria* e a entrare nel gioco delle formazioni di poteri regolativi, nella contrattualità, per garantire diritti ed evitare la violenza.

Il quadro alla fine del ventesimo secolo non è invitante. Siamo arrivati a giustificare la legge del più forte, abbiamo assistito a invasioni che legittimavano il diritto di intervento (pp. 18, 35). Non ci vuole molto a capire come *la creazione di crisi sia funzionale al sistema: siamo in una situazione di crisi o pericolo costante* (p. 20), *l'impero stesso per esistere deve manifestarsi come perennemente preoccupato per qualcosa. Ergo: la guerra indefinita contro il terrorismo*. Non che questa strategia politico-ideologico-capitalista di inventarsi conflitti sia cosa nuova, tutt'altro: già l'Ottocento ne aveva fatto un'arte, ma c'erano dei limiti, nel senso che i conflitti si contenevano entro due o tre o un gruppo di paesi, o di classi sociali, o di forze militari. Il terrorismo europeo degli anni settanta poteva interessare poco chi viveva in Arizona o in Mongolia. Insisto sul fatto che c'è voluto l'11 settembre per portare allo scoperto quello che era andato maturando e intensificandosi per il tutto il periodo della *guerra fredda*. Chi ha seguito le discussioni sul nuovo ruolo imperiale degli Stati Uniti avrà capito come l'assenza di uno stato forte o di un impero sovrano a controbilanciare l'egemonia dell'America, abbia richiesto che la guerra si estendesse a tutto il pianeta. Non ci può essere più una guerra di posizione, ci sarà guerriglia potenzialmente ovunque, tutto il territorio è a disposizione, non ci saranno più luoghi ove scappare o nascondersi. L'imperialismo che si alimenta per mezzo di conflitti deve muovere guerra a tutti, chi prima e chi dopo, chi con certe armi e chi con altre. La grande differenza tra Hardt e Negri e Wallerstein è che per i primi il World System e il World Empire tenderanno a coincidere (quindi la globalizzazione diventa fronte e strumento, e anche la cultura sarà coinvolta pesantemente), mentre per Wallerstein la concentrazione effettiva del potere resterà nella sfera

dell'Euroamerica. Entrambi sostengono che lo spazio è ormai perforabile e transitabile a volontà (e imposto a chi vi si oppone), e che la gestione del futuro (dis)ordine imperiale tenderà a conservare tracce patrimoniali (p. 95).¹⁵⁹

Di fronte a questo stato di cose, l'esortazione degli autori a inventarci nuove strategie per combattere e indebolire l'egemonia di queste forze che cooperano tra di loro, va al di là di un invito a ripensare la necessità dell'attivismo e forse ad abbandonare la politica della "resistenza" degli ultimi venti o trent'anni, che come abbiamo visto si è automarginalizzata ed è praticamente naufragata durante gli anni novanta. Si potrebbe inoltre ipotizzare l'esigenza di ripristinare una fede etica e dialettica nel cuore di una situazione sociale in cui non c'è fede sicura o credibile e c'è poca dialettica. Anzi, nel senso antico di questa parola ci vengono sempre imposti limiti e regole per diminuire le parole e i concetti che possiamo utilizzare liberamente (aspetto orwelliano). La fede eticamente intesa sarebbe riposta nella *potentia* diffusa della *moltitudine*¹⁶⁰, nella gente qualunque e di ogni luogo che costituisce l'oceano umano. Vorrei ipotizzare che si allude forse a una dimensione in cui l'essere-con viene risemantizzato per riferirsi a spazi-luoghi regionali, nel senso di sfere semiperiferiche di scambio e di comunità di interessi i quali, al di là delle riserve del postmoderno, devono domandarsi cosa deve cambiare e cosa rimanere, nel secolo XXI, delle sacrosante esigenze di tolleranza, *cittadinanza*, libero transito e diritto al lavoro. Questi saranno bisogni e luoghi di (s)contro, i quali, impero globale o meno, faranno sentire costantemente la loro voce.

8.7 Business rules

Lo studio del rapporto tra globalizzazione e postmoderno ci ha portati a un confronto con quattro teorie complesse e onnicomprensive, con diversi modi di interpretare la genesi dell'attuale stato delle cose. La nozione, centrale alla mentalità moderna, di autodeterminazione, e l'identità nazionale-territoriale, sono state smantellate e profondamente trasformate. E questo, abbiamo visto, può avvenire in modo che un'intera cultura non se ne renda conto. Ma prima di affrontare l'ideologia,

la trasmissione e scambio di idee, e modi di agire, apriamo una parentesi su un settore che unisce questi aspetti a livello pratico e concreto. Nel suo recente *Imperialism*, anche David Harvey indica il petrolio come ragione o spinta centrale della [politica](#) estera dell'America. È una tesi sostenuta da altri. In un articolo intitolato "The End of Oil", James Kunstler, richiamandosi a Carl Jung, che avrebbe rimarcato come "le persone non sopportano troppa realtà" o meglio, "alle persone non piace la verità", ci ricorda l'ipotesi scientifica ormai dimostrata e accettata che i giacimenti di gas e petrolio e la loro produzione abbiano raggiunto l'apice della curva, siamo al "picco", per cui nel non lontano futuro bisognerà tutti, sul pianeta, far fronte a una carenza di energia (giacché le energie alternative non sono ancora sviluppate, o non sufficientemente sviluppate per coprire il fabbisogno generale). Ne deriveranno difficoltà varie, lotte e conflitti. Egli nota con incisività: "Anche dopo gli attacchi terroristici dell'11 settembre, l'America cammina ancora come sonnambula verso il futuro. Chiamo questa epoca a venire la *Lunga emergenza*" (p. 45; è il titolo del libro omonimo di Kunstler).

È importante cercare altri indizi su come si sia creato questo apparente sonnambulismo. Nel 1990 Kenichi Ohmae espone una visione ottimista del futuro, incentrata sul principio della Interlinked Economy della triade USA, Europa e Giappone, alle quali si stavano aggregando— ed è stato un pronostico azzeccato — "le economie aggressive di Taiwan, Hong Kong e Singapore" (OHMAE, 1990, p. ix). La vecchia burocrazia abituata a leggere rapporti mensili di dati e stime non ha ancora capito che sta emergendo un mondo che non si cura delle interferenze dello stato e dei principi non economici che riguardano confini, territori, appartenenze. Il capitale vola invisibilmente da centro a centro, e le statistiche stampate alle nove del mattino risultano obsolete prima che sia sera. Ma si noti: "Il potenziale per un conflitto non è casuale, è sistemico" (p. 123), i *mercati internazionali domandano una costante relativa instabilità*. Tuttavia Ohmae e i suoi colleghi di Wall Street sono ottimisti, purché lo stato riconosca che il suo ruolo consiste nell'educare un pubblico di consumatori, nel facilitare l'insediamento di una ditta qualsiasi in una comunità: "Queste [ditte] sono alla ricerca di nuovi mercati e di buoni lavoratori, e in cambio portano affari privati

per i funzionari e la promessa di una vita migliore per il popolo. Sono promesse delle quali il governo deve tener conto. Il fatto che una compagnia sia straniera non fa differenza, e se ha un impatto esso sarà un vantaggio, non un problema” (p. 195). Scritta da un capo d’industria¹⁶¹ questa visione del rapporto capitale-stato-popolo è appoggiata da buona parte del mondo imprenditoriale, dalle lobbies, e dai quadri che derivano direttamente, o sono influenzati, dall’amministrazione reaganiana (vedi sopra, III.3).

Argomenti a sostegno degli affari *above all* si ritrovano, prevedibilmente ed emblematicamente, in un fascicolo speciale del settimanale *Business Week* (1994), dedicato al “*21st Century Capitalism*”¹⁶², in cui viene scandito un nuovo linguaggio e una nuova serie di situazioni sociali, alcune espresse con una certa (forse voluta) ambivalenza. Si parla infatti di una notevole recente crescita economica, che si sarebbe prodotta proprio per le incertezze circa il ruolo o il funzionamento degli stati, il senso di certe politiche aggressive e della complessa presenza della tecnologia stessa. Se ne adduce che queste mutate situazioni hanno creato le premesse per nuovi o imprevisi spazi d’inserimento e di sperimentazione. Da buon uomo d'affari in un mondo che si spolitizza, l’editore proclama che “la morte del comunismo ha generato una nuova era, lasciando alle nazioni una sola scelta: quella di aggregarsi, in un modo o nell’altro, all’economia di mercato”.

Questa particolare svolta capitalistica coincide con la rivoluzione informatica. Ma ci saranno anche asimmetrie. Scriveva Robert Avila, economista della The Futures Group: “Un numero inimmaginabile di persone sul pianeta sta passando da una economia agricola a una economia industriale proprio nel momento in cui il mondo sta entrando nell’epoca digitale” (*ibid.*). Quale mondo, verrebbe da chiedersi? Ecco, si parla di banca virtuale, New Age Money, della possibile privatizzazione delle pensioni o comunque della possibilità che entrino nel gioco dei mercati azionari, si guarda con interesse a come la Russia reagirà all’improvvisa liberalizzazione della sua economia, al futuro dei sindacati (in decadenza nell’Occidente, sempre più necessari e forti nei paesi del terzo mondo), si riflette sull’impatto di una nuova ondata di strumenti tecnologici che cambiano il modo di

vivere della maggioranza delle persone, dal telefonino al computer a Internet, all'ufficio mobile, e— bontà loro— alle forze che potrebbero contrastare una generale crescita del benessere in tutto il mondo, ossia l'inquinamento, l'instabilità dei soggetti nelle loro fluide società e l'odio etnico. Ma in generale, dagli spalti di *Business Week*, come si rileva a colpo d'occhio sfogliando periodici del settore finanziario come *The Economist*, *Forbes*, *Barrons* e altri, il mondo sta andando nel senso giusto, e promette bene. Non è più il caso di chiamarla contraddizione: *business must go on, and grow, and grow*: non c'è alternativa. La globalizzazione e lo scambio libero del capitale— che esso si “accumuli” da qualche parte piuttosto che da un'altra— saranno la regola, il fondamento di qualsiasi teoria o pianificazione sull'assetto sociale per molto tempo ancora.

Ma anche per questi virtuosi del **capitalismo** virtuale (per i quali il mondo è sempre solo il “loro mondo” e riguarda al massimo un decimo, un quindicesimo del vero mondo) verrà il giorno del giudizio. O del patatrac.

8.8 **Cultura** e globalizzazione

La necessità di inserire la cultura nelle definizioni della globalizzazione si è fatta sentire in vari contesti. E queste teorie della cultura globale sembrano diventare inter-dipendenti, se non ancora co-capacitanti. La riflessione critica deve esplorare questa connessione fino in fondo. Margaret Archer prende in esame la subordinazione del ruolo della cultura negli studi sulla sociologia dei processi internazionali. Traendo ispirazione dal lavoro di Robertson e adottando la sua nozione di *metacultura*, la studiosa decostruisce le tre tesi dominanti, quella della convergenza industriale, del post-industrialismo e quella inaugurata da Alvin Toffler nel 1981, la *Third Wave* o *Information Society* (Archer in FEATHERSTONE, 1990, p. 107). Sarebbe, questa, l'epoca in cui “la metafisica è morta, la filosofia morale è andata in fallimento”, in cui le teorie lineari della spiegazione dello sviluppo capitalistico diventano sempre più improbabili, anche se, come abbiamo visto, sono dominanti... e pericolose.

Volendo incominciare a fare un sunto delle caratteristiche della globalizzazione all'anno 2001, si può cominciare con le seguenti

voci.

1. Un'esplosione dei mezzi di trasporto e di comunicazione di proporzioni epocali. Mai come alla fine del millennio la gente cambia di luogo, emigra, ha più di un'identità, mentre si mescolano le provenienze e le identità, e il meticcio è sempre meno un termine tecnico o una metafora. Connessioni, legami, reti per costante scambio.¹⁶³
2. Nascita di una coscienza di natura trans- o non-nazionale per ciò che riguarda la responsabilità "etica" verso la terra; crescita della politica dei verdi e dei pacifisti.
3. Nascita di una cultura economica trans- o non-nazionale che promuove il *free market economy* perché dà libertà di conseguire il profitto ovunque si annidi.
4. Con la consapevolezza della interdipendenza di 2) e di 3) si verifica una crescita dei sostenitori di una politica della resistenza al modello occidentale di organizzare il mondo economicamente e politicamente.
5. La cultura in tutte le sue manifestazioni— narrativa, arti visive, musica, teatro, spettacolo— può diventare un luogo di riconoscimento veramente mondiale e possibile sito di un nuovo tipo di resistenza e di lotta per cambiamenti che migliorino la vita di tutti (non si usano più etichette come partito tal dei tali di sinistra o destra o centro; nuovo codice, ancora instabile, sull'ambiente e lo sviluppo del terzo mondo)

Vediamole da vicino ancora.

Abbiamo già parlato della delusione del dividendo di pace, della falsa aurora di un modello economico liberal, ma fortemente euroamericano-centrico,¹⁶⁴ delle tendenze di taluni segni-simbolo di trasformarsi in meta-miti, come McWorld e Jihad. Teniamo sullo sfondo il discorso sull'aspetto positivo della globalizzazione. Dopotutto, se è una forza così influente e diffusa nella vita di tutti, qualcuno pur ci crede (punto 3), e avrà delle generalizzazioni da fare. Queste di solito prendono la forma preconfezionata dei discorsi di occasione, ma una retorica non diversa sta sotto alcune forme di pubblicità. Partecipare a un mercato globale, si racconta in molti quotidiani e programmi

televisivi, vuol dire avere libertà di scelta nei prodotti e nei prezzi, meno ostacoli da enti parassitari come gli stati o gli enti sovranazionali. Tutti godono di una maggiore diffusione della [tecnologia](#), e il capitalismo porta la [democrazia](#) dove prima c'era l'autoritarismo. Dall'altra parte si risponde subito sul *come* stia avvenendo questa trasformazione di proporzioni mai viste nella storia, e su *chi* o *quali gruppi* tengano le redini in mano, e con quali intenzioni:

La globalizzazione ha a che fare con lo “sradicamento della povertà del mondo”, oppure si tratta di una mutata varietà di [colonialismo](#), controllato a distanza e messo in atto digitalmente? (Roy, 2001, p. 14)

E ancora:

Malgrado il fatto che la produzione di alimentari primari delle modeste fattorie fosse decollato negli ultimi anni novanta, e la produzione del grano fu tale che il governo [indiano] dovette comprarne il surplus, 350.000.000 di indiani vivono al di sotto della linea della povertà e non possono procurarsi un pasto decente al giorno. Eppure, nel marzo del 2000, poco prima della visita del presidente Clinton in India, il governo indiano ha eliminato le restrizioni sull'importo di 1.400 prodotti, incluso latte, grano, cotone, tea, caffè e olio di palma. Il motivo? Facilitare l'importazione di prodotti americani ed europei. (p. 15)¹⁶⁵

La tesi che il libero mercato mondiale, con la sua implicita tendenza a privatizzare ogni cosa, debba divenire l'asse archimedeo attorno al quale si dovranno adeguare le motivazioni e le procedure della politica, del lavoro, dell'istruzione, della vita sociale tutta, sottende la volontà di imporre l'egemonia euroamericana a tutto il mondo. Paradossalmente, forse si dovrebbe anche dire ironicamente, se c'è una connessione tra mercato globale e [civiltà](#) universale, allora la nostra è veramente l'epoca della realizzazione della massima aspirazione dell'Illuminismo, l'[Utopia](#) della [ragione](#) combinatoria.

Un mercato libero mondiale però farà scattare meccanismi di difesa e aggressione, e secondo John Gray ciò porta gli stati sovrani a guerreggiare in lotte geopolitiche alla ricerca di risorse che continuano a diminuire (2004: 27). Non è la prima volta che incontriamo in questi anni chi crede in imminenti guerre tra stati. Un altro studioso ci ricorda di un altro fattore che caratterizza la globalizzazione, e che di certo avrà un effetto sulle posizioni appena menzionate. Questa è la teoria della Interdipendenza

Complessa (*Complex Interdependance*) esposta da Leslie Sklair in *Globalization: Capitalism and Its Alternatives* (2002). Secondo Sklair ci sono tre aree principali in base alle quali comprendere la globalizzazione:

- a) l'economico,
- b) il politico, e
- c) l'**ideologia**-cultura.

Ne emerge che ci sono tre flussi o forze che interagiscono proprio in funzione della globalizzazione. *Canali multipli di comunicazione*, a tutti i livelli, e questo è senz'altro dovuto all'esplosione dei mezzi per inviare messaggi a ripetizione ed esserne inondati. Un altro aspetto è il *livellamento delle gerarchie dei discorsi* per cui non ci sono cose più importanti di altre, ogni gesto o enunciazione o "cosa" può trasformarsi in "evento", secondo a una predizione di Andy Warhol, in meno di quindici minuti, come se tutto fosse interscambiabile o vendibile. Il terzo aspetto riguarda l'*uso della forza*, delle politiche militari e l'incombenza della guerra. Ma in generale, si giocherà più di mercati che di scontri militari.

Un altro studioso, Michael Bond, attira l'attenzione sull'imponente ruolo giocato, a livello di interazioni economiche ma anche culturali, dalle Ngo.¹⁶⁶ Infine, la globalizzazione dovrà ancora trovare il modo di entrare permanentemente nelle culture musulmane, ma questo richiede prima una profonda rivisitazione delle storie "parallele", ma poi non tanto, della cultura **islamica** e della cultura cristiano-euroamericana: "I movimenti sociali islamici sono sia un momento *della* che una reazione *alla* globalizzazione neoliberale" (PASHA, 2004, p. 331). Per molti, l'esperienza della cultura dell'Islam può rappresentare una posizione di resistenza ideologica e politica all'imposizione di una prassi economica che non tiene conto della specificità di quella cultura. Infine, c'è la crescente protesta degli ambientalisti, i quali si battono per un'ideale veramente inter-nazionale e globale, ponendo il sapere delle nazioni in meditata connessione con

l'energia degli scambi economici, culturali, e civili.¹⁶⁷

Tirando le somme, sembra evidente che la varie interpretazioni sono concordi su alcuni fattori. Nel senso storico e filosofico ampio, la globalizzazione è decisamente connessa all'origine e sviluppo di ciò che chiamiamo Modernità, e questo implica due cose, l'affermarsi del **capitalismo**, e l'egemonia euroamericana. Sotteso a questa situazione è il **colonialismo** e il **nazionalismo**, e la confusione che nasce quando alcuni paesi o popoli sono post-coloniali e altri invece sono pre-nazionali. *Nel senso tecnico dell'apertura vertiginosa e incisiva dei mercati su tutta l'estensione terrestre, si parla di globalismo che viene fuori negli stessi anni in cui nasce il discorso intorno al **postmodernismo**, e cioè tra gli anni cinquanta e sessanta, fioriscono entrambi tra gli anni settanta e ottanta, e diventano moneta corrente, ma anche abusata (se non fuori corso) negli anni novanta, in particolare quando termina la **guerra fredda**.*

A scopi comparativi, consideriamo l'analisi di un osservatore non americano. Secondo Mario Deaglio, la globalizzazione non è categoricamente irreversibile. Egli ritiene che l'attuale disposizione rappresenti, per una serie di contingenze legate a fenomeni di velocità e ottimizzazione di strutture e procedure, un'acutizzarsi di tendenze e dinamiche che rientrano in un largo movimento che inizia ideologicamente negli anni trenta e quaranta del XIX secolo, ed economicamente intorno al 1880. Egli sostiene che, per un verso, siamo stati storicamente testimoni di parecchie punte o periodi di rapida espansione economica, per cui si può dire che anche la globalizzazione avviene a cicli, sia bene imprevedibili e di varia estensione temporale e spaziale, come per esempio nel I secolo,¹⁶⁸ nel IV secolo, e poi nel XV secolo (DEAGLIO, 2004, pp. 22-25). D'altra parte, se pensiamo bene alle forme particolari assunte dall'attuale processo di globalizzazione, ci avvediamo di quante forme di contro-globalizzazione stiano emergendo, in particolare all'interno della dinamica globale-locale, per cui alle dinamiche e ai moduli standardizzati che si estendono a mo' di rete su tutto il pianeta si oppongono la specificità di produzione, riorientamento della domanda, e di legittimazione intrinsecamente regionali. La creazione di mercati circoscritti come la Ue, NAFTA, MERCOSUR e altre nel sottocontinente e l'Est asiatico fanno piuttosto pensare a

una globalizzazione a scacchi o, come dice Deaglio, a un “arcipelago” (pp. 30, 117-126) di mercati necessariamente internazionali ma non coestensivi su tutto il pianeta. E se si pensa all’inaggirabile realtà delle barriere culturali (che si adotti o meno la tesi di Huntington sul conflitto tra le [civiltà](#)), ai crescenti spostamenti demografici, alle insidie del commercio illegale (per esempio nelle riproduzioni di beni da consumo, come la musica e banche dati, oltre che le note fughe di capitali per evasioni fiscali e commerci di armi e altro), allora la globalizzazione è lungi dal rappresentare una “svolta epocale” definitiva, per cui nell’attesa che si de-globalizzi come ideologia delle superpotenze, ci saranno ampi spazi per riavviare altre forme di scambio economico e culturale.

¹⁴⁰ L'introduzione di questo concetto nella teorizzazione della globalizzazione economica ha stimolato altre ipotesi storiografiche, per esempio quella di Abu-Lughod, *Before European Hegemony* (1989a, p. 34 *et infra*) sulla catena di sfere commerciali che mettevano in contatto società così lontane e aliene come Venezia e Calcutta nel Medioevo.

¹⁴¹ Su questo periodo, si vedano i canonici studi di Eric Hobsbawm.

¹⁴² Cfr. Anthony Smith, *Theories of Nationalism*: “La data precisa della nascita del nazionalismo è oggetto di discussione: Kohn tende a favorire il 1642, Acton il 1772, data della spartizione della Polonia, Kedourie propone il 1806, quando Fichte a Berlino scrisse i *Discorsi alla nazione tedesca*. I più, tuttavia, optano per il 1789 — sotto l’ipotesi che la rivoluzione sia servita a congiungere insieme gli elementi dell’idea nazionalistica che stavano già fermentando nei due secoli precedenti” (SMITH, 1983, p. 28). Si veda inoltre il libro di Pfaff, *The Wrath of Nations* (1993), il quale osserva che “la nazione in Occidente nasce come problema pratico” (PFAFF, 1993, p. 23), che “il ventesimo secolo è stato il secolo dei nazionalismi” (p. 30) e che, con la caduta delle due forme totalitarie, ciascuna delle quali aveva diverse idee su come ridefinire lo stato-nazione, il nazionalismo sta risorgendo. All’epoca egli guardava giustamente al tragico groviglio dell’ex-Jugoslavia.

¹⁴³ Sto riassumendo l’argomentazione presentata da A. Smith in *Theories of Nationalism*, cit.

¹⁴⁴ Vedi E. Renan, “What is a nation?” in BHABHA, 1990, pp. 8-22, seguito da un commento di Martin Thom, pp. 23-43. Si veda la traduzione italiana del saggio di Renan in H. Bhabha, (a cura di), *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi 1997, pp. 43-63.

¹⁴⁵ A. Smith, *Theories of Nationalism*, p. 21.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 211-229.

¹⁴⁷ D. Miller, *On nationality*, cit., 22-27.

¹⁴⁸ Cfr. il mio studio sull’idea di Europa in CARRAVETTA, 2003. Per una discussione sulle contraddizioni di questa ascesa del diritto europeo si veda

DAINOTTO, 2005.

149 Nel suo *Nazioni e nazionalismo dal 1780* [1994], tr. it., Torino, Einaudi 1991, E.J. Hobsbawm parla chiaramente del periodo che va dalla vigilia della Prima Guerra Mondiale al secondo dopoguerra come dell'“apogeo del nazionalismo”, una tesi sempre più condivisa da altri critici. Per due versioni che non parlano di “fine” dello stato-nazione ma di sua profonda trasformazione (e che avrà effetti su transiti, cittadinanze e controlli), si vedano HARDT-NEGRI, 2003, pp. 93-113, e DAVIDSON - REES-MOGG, 1997, pp. 240-308.

150 Albert Bergesen, “Turning World-System Theory on Its Head,” riprodotto in FEATHERSTONE, 1996, pp. 67-81.

151 Osservazione fatta anche da Jameson, come abbiamo visto sopra. Ma si veda anche MOMMSEN, 1977, pp. 29-57, particolarmente pertinente a questa discussione sulla “necessità” di rapporti conflittuali e aggressivi.

152 Vedi, più avanti, le precisazioni di Robertson, nel paragrafo dedicato alla sociologia, IV.8.4.

153 Questa tesi è sostenuta da diversi esponenti del postcolonialismo europeo.

154 Il meta-mito del Destino Manifesto — *Manifest Destiny* — che nasce tra il 1840 e il 1845, e che riguardava la politica espansionistica volta a conquistare l'intero continente, una volta conseguito tale esito, venne già dichiarato “concluso” verso la fine del XIX secolo, come pure lo fu il complementare mito della frontiera. A questi fecero seguito l'adattamento della *Monroe Doctrine* da parte di Theodor Roosevelt allorché, dopo la Guerra del 1898 con la Spagna, l'intero emisfero occidentale è messo sotto la tutela degli Stati Uniti, con l'esplicita intenzione di tenere lontani gli europei. Ricordiamoci che in seguito per buona parte del XX secolo gli Stati Uniti adottarono una politica isolazionista, la quale termina solo dopo la fine della seconda guerra mondiale.

155 Vedi sopra Parte III.3, 4, 5, capitoli dedicati alla religione, alla tecnologia digitale e all'economia.

156 Sul rapporto territorio-capitale nell'ascesa imperialistica americana, si veda HARVEY 2003. Sulla necessità, da parte dell'impero americano, di mantenere presenza militare, influenza politica, o esercitare qualche forma di controllo in tutto il mondo, insiste Chalmers Johnson in *The Sorrows of Empire* (2004), che interpreta i primi anni del duemila come quelli che segneranno il passaggio dalla repubblica all'impero.

157 Si veda BRZEZINSKI, 1996 sugli imperi passati e i diversi meta-miti che impugnavano.

158 D'accordo su questo punto è anche CHOMSKY, 2001, pp. 40-41.

159 Non c'è contraddizione quando Hardt e Negri sostengono che Impero non fa capo a un paese specifico, come gli Stati Uniti, ma è qualcosa di più. Ciò non vuol dire non riconoscere dove sia attualmente situata la più forte concentrazione di potere militare, cioè al Pentagono. Ed essi sono d'accordo con Pilger (citato sopra, III.9) nel riconoscere che, in qualche modo, c'è un certo gruppo di persone dietro le quinte: “...il WTO, la World Bank, e la IMF... a volte esercitano un potere monarchico sugli affari globali. Il nostro impero,

però, è anche aristocratico, ossia guidato da un numero circoscritto di attori d'élite. Il potere degli stati-nazione è qui cruciale perché alcuni stati-nazione dominanti riescono a governare l'economia globale e i transiti culturali per via di una sorta di norma aristocratica" (HARDT-NEGRI, 2003, p. 110).

160 È il titolo del recentissimo lavoro di Hardt e Negri, che purtroppo non abbiamo potuto consultare.

161 Ohmae era all'epoca Managing Director della McKinsey & Company, una ditta di consulenza internazionale basata in Giappone

162 L'articolo prende le mosse dal libro di Robert Heilbroner, dallo stesso titolo, uscito presso la Norton nel 1993.

163 Scrive Ugo Pipitone: "Negli ultimi vent'anni del secolo recentemente concluso, il numero totale di turisti nel mondo passa da 270 a 700 milioni di persone" (PIPITONE, 2003, p. 31). A questo numero c'è da aggiungere altri 300 milioni di migranti (che include profughi, espatriati, esiliati, nomadi). Mi sia consentito rimandare a un mio studio sulla natura dell'emigrazione, cfr. CARRAVETTA, 2004b.

164 Si veda di John Gray, "From the Great Transformation to the Free Global Market" in LECHNER-BOLI 22-28.

165 La situazione in India deve essere veramente preoccupante. Ancora secondo Roy, "i governi statali si stanno preparando a ratificare leggi 'anti-terrorismo' in base a cui coloro che propongono progetti alternativi di sviluppo (in Madhya Pradesh, per esempio) saranno considerati alla stregua di terroristi. Potranno essere detenuti senza processo fino a tre anni e potranno essere confiscate le loro terre e le loro greggi" (ROY, 2001, p. 17).

166 Dice l'autore che "le Ngo non sono in nessun senso politiche perché non devono giustificarsi a un elettorato" (BOND, 2004, p. 279). Ma questa è una definizione di politica tecnica e restrittiva

167 Si veda Vandana Shiva, "Ecological Balance in an Era of Globalization" in LECHNER-BOLI, 2004, pp. 422-28.

168 Emblematica questa citazione dalla *Medea* di Seneca: "È caduto ogni confine... in terre nuove hanno posto mura di città, in un mondo divenuto percorribile muta sede di ogni cosa. Gli indiani si dissetano ai gelidi fiumi dell'Asia Minore, i Persiani bevono l'acqua dell'Elba e del Reno". Continua Deaglio: "Nell'espressione di Seneca, l'*orbis*, cioè il mondo nell'accezione fisica, era diventato *pervius*, cioè accessibile e percorribile" (p. 23).

9. ATOPIA E UCRONIA

*Nel nome del Bene-Fattore, si diffonda questo annuncio
a tutti i Numeri dello Stato Unito:
Chiunque ne sia capace deve ritenere suo dovere
di scrivere poesie, trattati, manifesti, odi
e altre composizioni alla grandezza
e alla bellezza dello Stato Unito.*

E. Zamjatin, *Noi*

*L'America è una **utopia** che si è comportata
sin dall'inizio come se fosse già realizzata.*

J. Baudrillard, *America*

9.1. La visione utopica

Indipendentemente dalle definizioni particolari del post**moderno** che abbiamo visto, non si può non ammettere che la voce “postmoderna” ha teso a essere onni-inclusiva, polivalente, ed ha portato a un serrato dialogo con la Modernità come epoca storica, e con il **Modernismo** come sfida **estetica** e filosofica all'interno della Modernità. Nel concludere dobbiamo ritornare indietro ancora una volta per inquadrare il cammino percorso dal punto di vista delle idealizzazioni della vita sociale che il moderno ha generato e coltivato per oltre quattro secoli. Ricordiamo che uno dei miti dell'America che ha avuto un'importanza capitale nel dare un'identità collettiva è stato proprio quello dell'*American dream*, di cui abbiamo visto alcune sfaccettature. Le idealizzazioni, chiamate utopie, sono sin dall'inizio fortemente centrate sulla **tecnologia**, e abbiamo visto a più riprese che questa componente della nostra vita ha acquistato rilevanza capacitante all'essere al mondo.

Le caratteristiche tipiche dell'utopismo come si è dispiegato storicamente indicano che il principio regolatore sia la credenza o l'assioma secondo il quale gli uomini sono capaci di controllare il loro medesimo ordine sociale, e con questo la propria vita. Tipicamente, le utopie segnano delle trasformazioni radicali nell'assetto di una **cultura**, e potrebbero rappresentare degli

“slittamenti di paradigma” nel modo in cui una cultura guarda a se stessa” (CLAEYS-SARGENT, 1999, p. 3). Gli studiosi hanno identificato quattro fasi nell’evoluzione dell’utopismo. Prima emergono come *radicalismo religioso* e sventolano la bandiera dell’egalitarismo e del comunismo. Segue una fase di dibattiti sul rapporto tra *morale e capitale*, a seguito delle scoperte geografiche e di popolazioni “primitive”. La terza fase nasce nello stesso periodo storico, tra il Seicento e il Settecento, e riguarda l’arrivo di *scoperte e invenzioni tecniche* che si sposavano bene con la filosofia dei lumi. E infine, sulla scia delle rivoluzioni americane e francesi, una frenesia a *trasformare l’utopia in eutopia*, in concreta realtà in una precisa zona geografica. A livello strutturale, invece, l’utopia si distingue da altri generi di scrittura perché:

1. è fittizia, opera dell’immaginazione;
2. descrive in un modo o nell’altro una comunità o un particolare stato;
3. l’argomento principale riguarda la struttura e la funzione di una società.

Bisogna quindi tracciare schematicamente la storia di questo genere che molti ritengono anche una funzione, spesso inconscia, della ricerca filosofica. Quindi riconosciamo che quella di tirare anche provvisoriamente le somme, è forse una costante trans-storica, trans-geografica, e forse propria del critico. Condividiamo quindi questo pensiero di George Orwell, secondo il quale da sempre

[gli esseri] inseguono il sogno di una società giusta, la quale sembra ossessionare inderadicabilmente l’immaginazione umana di tutte le età, che si chiami il Regno dei Cieli o la società senza classi, o che la si pensi come l’Epoca d’Oro che esistette una volta e dalla quale ci siamo allontanati degenerando. (cit. in KUMAR, 1987, p. 3)

Da qui si dovrebbe passare a una rassegna che presenti la grande tradizione greco-romana e giudaico-cristiana dell’utopia, comprendendo i nomi di *Mosè, Esiodo, Licurgo, Platone, Virgilio, Gesù, Agostino* e altri fino a intorno il 1300. Fin qui si trovano come coordinate di fondo le basi metafisiche della *società giusta*. Storicamente, però, l’utopia è un concetto moderno, che nasce in

Europa all'apice dell'**Umanesimo** civile:

L'utopia moderna— la moderna utopia occidentale inventata nell'Europa del Rinascimento— è l'unica utopia. Essa eredita temi e forme classiche e cristiane, ma li trasforma con una novità particolare, un genere letterario distinto che si traduce in una peculiare filosofia sociale. (p. 3)

Nasce insomma con l'avvio esplicito della secolarizzazione, con l'interesse a non cercare soluzioni nel passato (e, per un po', neanche nel futuro, visto che il futuro non era ancora stato "inventato"). Nell'*Utopia* del fondatore del genere, scopo ultimo della vita sociale e individuale sono il *piacere* (preannunciando Bentham) e l'*utilità* (preannunciando Mill), conseguibili anche tramite l'abolizione della proprietà privata e l'eliminazione dello stato, a parte qualche pratica utilità di gestione. Sogno e disegno di un mondo fondato sull'*utile dulcis* di oraziana memoria? Ma questa visione del luogo-società ideale, perfetto ma inesistente, va inquadrata nel contesto generale in cui essa venne anzitutto alla luce. Nell'assumere l'utopismo come figura critica per comprendere la Modernità è impossibile minimizzare, quindi, l'impatto delle recenti scoperte geografiche sulla mentalità dell'epoca, come pure la realtà cruenta di pesanti mobilitazioni militari, la crescita repentina del commercio sulla fascia atlantica dell'Europa, la circolazione di nuove tecnologie come la stampa e la polvere da sparo, e la contorta, ma ovunque così influente, politica della chiesa e dei suoi presunti e reali nemici interni ed esterni.

9.2. Origini della Modernità

La Modernità ha conosciuto una lunga alba, segnata in modo esemplare degli anni-eventi del 1492, 1543, 1637, 1648. Lo spirito utopistico del Cinquecento e del Seicento diventa paradigmatico nella coscienza storica della Modernità. Lo studioso Adams osserva:

Le popolazioni indigene nel quindicesimo secolo hanno assimilato l'*Utopia* di More come una descrizione attendibile nel Nuovo Mondo. Uomini più forti e pragmatici tesero, una volta arrivati in America, a vedere gli indigeni come potenziali utopiani o ex-utopiani. In Messico e in Sud America, gli esploratori più bravi e generosi cercarono di trasformare le tribù e i pueblos che scoprivano in piccoli Amaurots. (MORE, 1991, p. viii)

Il pensiero utopistico di More è bensì radicato in valori medievali e cristiani, ma incorpora una componente di recente emersa nella cultura europea, l'autodeterminazione, il *libero arbitrio*. A una mente del primo Cinquecento, le quattro virtù cardinali— sapienza, forza, temperanza e giustizia— che nacquero con [Platone](#) (*Repubblica*, IV) non sembrano in conflitto con le tre virtù cristiane— fede, speranza e carità— teorizzate da san Paolo (*Prima Epistola ai Corinzi*). Si era in epoca di crescente (e preoccupante) secolarizzazione, si distingueva ormai nettamente tra potere spirituale e potere temporale, tra chiesa e impero, come già teorizzato da Dante nel *De monarchia* (1317-18). Si poteva quindi concepire una società laica retta da principi della [ragione](#), o comunque non esclusivamente basata sulla fede. La società perfetta deve avere, secondo la lettera di Busleiden a More che introduce *Utopia*, “saggezza nel principe, *fortitudine* nel soldato, *temperanza* nell’individuo privato, e *giustizia* per tutti” (CHAMBERS, 1953, p. 138). More insomma pone le basi di una società non-teocratica, espone di riflesso i vizi e le ipocrisie della chiesa cristiana, e ribadisce che nella società c’è un ruolo anche per la ragione, per la filosofia, persino per la [poesia](#) (e questo contro i Luterani, bisogna aggiungere, che ritenevano la conoscenza della Bibbia l’unica base necessaria per la comprensione e organizzazione della società). Infine, al di là della sua sprezzante condanna dell’ignoranza e dello spreco della classe dirigente suoi conterranei, More pone la domanda filosofico-giuridica: cosa distingue la libertà di avere un’opinione e la libertà di promulgare e predicare tale opinione, ossia, nel suo contesto e linguaggio, la possibilità di essere un eretico per se stesso, o un eretico sedizioso? Qual è il ruolo dell’[autonomia](#) della ragione, della scelta autonoma dei propri principi? O, anche, della carenza ragionata di tali facoltà, come nel caso del pensiero anarchico?

Quando un paradigma effettua un salto quantistico e introduce nuove coordinate in un sistema, le origini o le premesse possono rintracciarsi nelle condizioni possibilitanti dell’epoca o dello stato immediatamente antecedente all’evento che segnala appunto questa svolta. Le teorie del caos insegnano che, sebbene non si possa predire in quale momento, è certo tuttavia che una esfoliazione, o riduplicazione costante o una oscillazione sfocerà infine in qualcosa di diverso, alterando il sistema precedente e

fcendogli assumere forme nuove. Utilizzando questa prospettiva, ci si chiederà in conclusione se il postmoderno— inteso come il periodo storico-cronologico che va dalla fine della seconda guerra mondiale fino alla ultima decade del ventesimo secolo— abbia rappresentato quella svolta epocale in cui molti hanno creduto, contraddistinta da caratteri che vanno da una rinnovata speranza di miglioramento (spirito utopistico) e al tempo stesso una spietata e autolacerante retorica di opposizione, di contestazione e di disperazione (spirito critico distopico). Nel momento in cui nella psiche sociale dei paesi europei e nordamericani circola ormai una consapevolezza da “terra spianata”, avendo dibattuto per mezzo secolo se la storia non sia finita, se la ragione non abbia fagocitato le sue stesse creazioni, e se non sia la fine o l’inizio di un nuovo **capitalismo**, allora si può parlare di effettivo *slittamento di paradigma* (*paradigm shift*). Le origini utopistiche della Epoca Moderna potrebbero fornirci le chiavi per comprendere la natura delle trasformazioni distopiche (che in parte abbiamo visto affiorare in alcune versioni del globalismo) dell’Epoca Postmoderna.

9.3. Utopia

Nella Prefazione alla seconda edizione dell’*Utopia* di Thomas More, Robert Adams scrive, a proposito dell’attualità del volumetto uscito nel 1516. “Nella prima parte si propone una serie di questioni enigmatiche alle quali qualsiasi persona seria che entri nella vita pubblica deve cercare di rispondere, sia che viva egli nell’Inghilterra del primo capitalismo o nell’America del tardo capitalismo o in qualunque altra società dominata dall’ossessione per il denaro e dall’intossicazione del potere” (MORE, 1991, p. vii). Viene spontaneo domandarsi cosa si possa ancora fare di onorabile e di utile in una società di individui che hanno giurato fedeltà alla legge del profitto; quali ipotesi tentare quando non ci si può sottrarre alla consapevolezza di partecipare alle ingiurie sociali e all’afasia generalizzata. Ma se si passa alla seconda parte di *Utopia*, osserva Adams, ci imbattiamo in problematiche oscure e incerte, ci scontriamo con quesiti perturbanti:

Si può organizzare una comunità per il beneficio di tutti, e non per

soddisfare l'avidità, la lussuria e gli appetiti di pochi individui assetati dal potere? Quale livello di repressione è accettabile in una società in modo che essa possa comunque realizzarsi nella propria "bontà" (*goodness*)? E infine, quando nella nostra società affidiamo dei poteri a certi individui (cosa che bisogna fare), e deputiamo altri individui a sorvegliare i primi (cosa che ci conviene fare), chi sorveglia i guardiani? Siamo in grado di vivere in una società in cui tutti sorvegliano tutti? (*ibid.*)

Sono domande che guideranno la ricerca di un consuntivo sulla nostra epoca. Thomas More pone domande "realistiche", e ancora oggi, eccetto la proposta sulla proprietà in comune, quasi tutto quello che racconta Hythloday degli utopiani sembra realizzabile. Ci si ricorderà che nel primo libro di *Utopia* oggetto del dialogo con Peter Giles è di mettere in risalto le qualità negative dell'attuale società inglese, tra le quali spiccano la severità del codice penale, l'iniqua distribuzione della ricchezza, l'ineguale diritto di partecipazione in lavori produttivi, e l'appropriazione di terreni per un uso (all'epoca: pastorizia) ritenuto ingiusto e controproducente. Sotto sotto, si trova la polemica contro la vita di corte, contro i nobili — vere sanguisughe, come le lobbies dei nostri giorni —, contro l'adulazione, il nepotismo e la collusione di interessi e di scambi illeciti. More era del tutto consapevole della dinamica del processo politico reale, non diversamente dal contemporaneo Machiavelli, il cui *De Principatibus* More non poteva conoscere perché, sebbene scritto nel 1512-13, venne pubblicato solo nel 1632. Ma di certo More importa dall'Italia, e tramite Erasmo, il fior fiore dell'umanesimo italiano, nella persona nientemeno che di Giovanni Pico della Mirandola, il cui *De Dignitate Homini* (1486-87) viene pubblicato dal nipote nel 1496, e la cui esposizione di ques'ultimo More traduce in inglese nel 1509. Alla consapevolezza che l'organizzazione politica e sociale ha storicamente portato l'uomo a comportarsi, a seconda dei casi, da leone o da volpe, e contro una visione decisamente riduttiva delle capacità etiche degli uomini, tipica di Machiavelli, More aggiugne la concezione solare di Pico, la teoria del *libero arbitrio*, ossia la facoltà nell'uomo di decidere autonomamente se abbassarsi a bestia o a innalzarsi a semidio, tratteggiando il libero individuo della società civile in cui si praticano fedi diverse e si vive con la fiducia che, appunto, l'uomo può migliorare la propria condizione.¹⁶⁹ Nella seconda parte di *Utopia*, sull'isola degli utopiani, ci viene presentata una società praticamente autonoma,

ma che ha stabilito come comportarsi quando si trova ad avere a che fare con il mondo reale delle nazioni storiche. A prescindere da questo fatto, che risponde al fine di conferire un certo “realismo” all’opera, ciò che importa è l’aver stabilito che il più forte antidoto alla canaglieria dei governi attuali era quello di eliminare la proprietà privata. Tolto l’elemento che alimenta l’avidità e l’ansia competitiva e agonistica, si pensava, tutta una serie di istituzioni diventeranno immediatamente più giuste, buone, belle, in ogni caso vivibili. Coltivato nell’ambito della scrittura utopistica fino all’Ottocento, riproposto in chiave distopica nel Novecento, l’ideale dell’abolizione della proprietà privata resterà una chimera, un desiderio forse improbabile della Modernità ed erroneo fin nel suo spirito antropologico. Se ci sono tutt’ora dei popoli — e gli americani lo sanno bene, ricordando gli esiti dell’incontro con gli amerindi — che non credono che la proprietà privata sia qualcosa di necessario e desiderabile (qualche tribù dell’Amazzonia, o del Borneo), tanto peggio per loro! In sostanza, la [civiltà](#) contemporanea euroamericana si è affermata, e lo abbiamo visto nel capitolo sulla globalizzazione, per via della crescita e dello sviluppo egemonico della forma economica capitalistica. Siamo storicamente, culturalmente, sociologicamente e mitologicamente portati a credere nell’*‘io sono’* e nell’*‘io ho’*.

In *Utopia* incontriamo un’architettura fortemente razionale, un’[economia](#) votata non all’accumulo ma all’eccedenza necessaria per le emergenze, un matrimonio monogamico, un divorzio concesso solo in casi eccezionali, schiavitù composta di criminali in via di conversione e di prigionieri di guerra. Pochi cosmetici, vita semplice, lavoro manuale e conoscenza di molti mestieri annullano la noia e l’incapacità di capire gli altri, e prevengono — in termini marxiani — l’alienazione del lavoro. La filosofia degli utopici verte sulla ragione pura, e in base alla quale si è arrivati alla conclusione che fine della vita è il piacere. Quindi strutture, insegnamenti, rapporti tra settori della società sono predisposti verso questo fine: soffrire il meno possibile, essere tendenzialmente epicurei. Nel nostro tempo, ciò si tradurrebbe in edonismo. More aveva già adottato la libertà di fede, e ognuno poteva esaltarsi esteticamente come gli pareva. Un pizzico di soggettività, una componente di autogestione, di volontà e di libertà di scelta è sottintesa nell’isola di Utopia.

Nel Seicento, altre tre grandi concezioni globali ideali vedono la luce, diversissime tra di loro quali sono *La Città del Sole* (1603, 1623) di Tommaso Campanella, la *Christianopolis* (1619) di Joann V. Andreae, e il *New Atlantis* (1623, 1627) di Francis Bacon, lasciato incompiuto. Benché in Campanella e Andreae la forma di governo fosse teocratica, in tutti e tre questi casi risulta visibile, sia sullo sfondo sia nelle pratiche esemplificate nel racconto, la pertinenza delle scienze, ossia una consapevole decisione di inventare strumenti per procedere alla ricerca della verità e del bene. In Bacone, in particolare, l'accademia delle scienze occupa il posto centrale nella gerarchia delle istituzioni, e ciò non sorprende se pensiamo al Bacone filosofo che sviluppa il [metodo](#) di investigazione scientifica¹⁷⁰. Nessuna di queste utopie concede che esista la proprietà privata.

Tutto cambia con l'arrivo sulla scena del *Secondo dialogo sul governo* (1698) di John Locke, e il conseguente *nihil obstat* filosofico ufficiale in base al quale giustificare il possedere dei beni, e anzi avvallarsi del diritto alla proprietà privata sulla terra; essere proprietario di un bene immobile non è più, o non è più esclusivamente, appannaggio dei ricchi e dei nobili, ma è un diritto umano, inalienabile quanto la libertà e la tutela delle leggi. Adam Smith in seguito ne fornisce la giustificazione economica. È il via libera alla borghesia affinché assuma il potere, si sarebbe detto secondo una storiografia modernista. Dopo l'Illuminismo e a seguito di sempre nuove esplorazioni del mondo e nuove scoperte attraverso le macchine e gli strumenti delle scienze stesse, le utopie dell'Ottocento si distanziano da quelle ispirate da More. A partire da Charles Fourier e da Karl Marx, le utopie che precedono Napoleone invecchiano precipitosamente, in quanto esse non sarebbero, dal loro punto di vista post-rivoluzionario, che sogni campati in aria, mistificazioni evasive. Una società perfetta è ora raggiungibile su *questa* terra da esseri umani guidati dalla [scienza](#), dal [metodo](#) positivo, dall'attenzione alle questioni di classe, alle sperequazioni abusive, alla realtà evidente per se stessa dei rapporti materiali tra gli uomini. Non ci sono dubbi sullo spirito utopico del *Manifesto Comunista*, anche se Marx ci tenne a distanziarsi dalle utopie prerivoluzionarie e prematerialiste. Socialisti e liberali insieme si cimentarono nell'ideazione della società perfetta, o quantomeno pacifica, non sfruttatrice. Ma ancora una volta, anche con Marx,

rimosso Dio, è l'uomo che è padrone dell'universo e del suo destino. Basta farlo scientificamente, sfruttando la **tecnologia**. Come osservò Massimo Cacciari: "L'utopia della **politica** diventa la realizzazione del dominio della tecnica, e cioè l'utopia diventa la sua stessa soppressione" (CACCARI, 2002, p. 80).

9.4. Utopia tra socialismo, **capitalismo** e rivelazione

All'inizio dell'Ottocento l'utopia diventa politica e ingloba tutti gli altri requisiti: libertà, **autonomia**, confini precisi, leggi universali, garanzie varie. Qualcosa lega Fourier a Mazzini. Ma dopo il 1870 vi è un "risorgimento" di scritture utopistiche a forte enfasi sociale e socialista in particolare. Le nuove utopie sociali di fine Ottocento hanno seguito il filone della città-stato ideale, e la tecnica vi figura prominente (anche se per la prima volta alcune rigettano la scienza come potenzialmente nociva agli abitanti come all'ambiente). Avviene contemporaneamente un altro fenomeno notevole: concreti tentativi da parte di decine di comunità religiose di costruire una Nuova Gerusalemme...in America!¹⁷¹

Osserviamo come nel breve periodo nascano proposte apparentemente inconciliabili. Nel 1871 escono quasi contemporaneamente *The Coming Race* di Edward Bulwer-Lytton, *The Battle of Dorking* di Sir George Chesnay, e *Erewhon* di Samuel Butler. Queste tre opere sono marcate da aneliti positivisti, darwinismo e profezia ma in quanto realizzabili *sulla terra, nel mondo reale*. Nel caso di Chesnay, con il monito che "la guerra è imminente", e che "ci sarà una guerra che metterà fine alle guerre" (KUMAR, 1987, p. 65). Nella tradizione de *I Viaggi di Gulliver*, Butler costruisce un'anti-utopia, satireggia e scompone con destrezza i sogni adamitici dei suoi colleghi intellettuali di sinistra. Dopo le guerre per il conseguimento dello stato-nazione sovrano, l'impulso utopico cambia di struttura e di fini, perché abbandona il **nazionalismo** come fiaccola e forza per trasformazioni dell'assetto sociale, per dedicare le sue forze verso la realizzazione concreta del mondo ideale, e renderlo se non perfetto quantomeno migliore. Il progetto socialista è intriso di questo spirito "rivoluzionario" e rivelativo, sorgente di forze e di entusiasmi e infine sostenitrice dell'uso della violenza per

ottenere precisi fini. E crede inoltre che la tecnica sia a nostra disposizione, come se gli strumenti e la meccanizzazione fossero cose inerti, e non oggetti che nello scambio assumono valore e pertinenza. Scrive Saage: “Nel controsценario immaginato da Butler il carattere autoritario della tecnica consiste proprio nel fatto che essa crea autonomamente situazioni obbligate, subite da chi è tenuto a far funzionare macchine” (SAAGE, 1991, p. 239). Nel paese di Nessun Luogo (Erewhon è anagramma di Nowhere, da nessuna parte, inesistente), tutto sembra bello e funzionale dall'esterno, ma subito si scopre che l'intera società è pervasa da doppiezza, ambiguità, ipocrisia. Aspetti considerati criminali come la frode, lo spaccio di capitali, la collusione e il vilipendio vengono trattati come debolezze di carattere, e vanno sottoposte a “raddrizzamento”. Ma la generale meccanizzazione della società, dati i suoi effetti negativi, viene ridotta al minimo. Per la prima volta il futuro, se visto in base a fatti della realtà, appare cupo. Si potrebbe ipotizzare una svolta paradigmatica nell'evoluzione del genere utopistico: nasce l'*utopia negativa*.

E tuttavia, non si possono non ricordare alcuni fattori sullo sfondo che ci permettono di meglio comprendere queste visioni. Certamente non potevano essere ignorati alcuni fatti ed eventi contemporanei. L'apertura del canale di Suez nel 1869 fu salutata come la più grande opera umana mai realizzata, la navigazione passava dalla vela al vapore, nel 1874 cinque cavi sottomarini misero in comunicazione diretta Parigi con New York, le ferrovie avevano congiunto il Pacifico e l'Atlantico, l'elettricità è dietro l'angolo, la letteratura geografica indica sempre nuovi orizzonti da esplorare, conquistare, dominare scientificamente. È di questo periodo un'ampia letteratura sull'idea di riorganizzare l'assetto sociale in base alla nuova disciplina della sociologia, e al positivismo in generale. E c'è da considerare, anche, l'esplosione del settore industriale-bancario, le migrazioni verso le città e l'approdo degli Stati Uniti a paese leader nella produzione manifatturiera, avendo superato Inghilterra, Francia e Germania insieme (KUMAR, 1987, p. 138).

Su questa tela si proietta l'avventura di Bellamy. Infatti, nel giro di pochi anni viene pubblicata una triade che quasi sembra voler rispondere ai tre scritti utopistici di un decennio prima. Nel 1888 vede la luce *Looking Backward* di Edward Bellamy, e nel

1890 escono *Freiland* di Theodor Hertzka e *News from Nowhere* di William Morris. Il successo e l'influenza di Bellamy furono fenomenali. Ne nacque un partito, un periodico, delle traduzioni e riedizioni, oltre cinquanta imitatori nel filone utopistico tra il 1890 e il 1900. Contribuì più Bellamy a far circolare idee socialiste che Marx, Engels e Plechanov. Nell'epoca di grandi sommovimenti sociali, all'epoca dei "robber barons" e dello sfrenato **capitalismo** *laissez-faire*, negli Stati Uniti Bellamy ha servito da nodo concettuale di riferimento per un'idea di società che potremmo chiamare (il mancato) comunismo americano. Bellamy stesso si riferiva al suo Nazionalismo come "Socialismo Americano". John Dewey riassume felicemente l'importanza dello scrittore visionario:

Bellamy era un americano e un New Englander in un senso al di là della geografia. Egli era intriso di fede religiosa in un ideale democratico. Ma per questa stessa ragione egli intravvide la simulazione e la presunzione che esiste o può esistere nell'attuale sistema economico. Potrei riempire pagine di citazioni in cui egli denuncia con profonda convinzione che il nostro governo democratico è una velata plutocrazia. Egli non fu il primo a fare questa osservazione. Ma ciò che distingue Bellamy è l'ardore chiaro con cui aveva capito il significato umano della **democrazia** come idea di eguaglianza e libertà, e ha ritratto la totale contraddizione tra il nostro sistema economico odierno e la realizzazione della libertà e dell'eguaglianza umana. (cit. in KUMAR, 1987, p. 144)

Ma per non correre troppo in avanti, e per contestualizzare il sorgere della **distopia**, bisogna dar corpo ad alcune delle caratteristiche dell'utopismo di fine Ottocento, giustapponendo Bellamy, in cui si immagina il mondo all'anno 2000, a William Morris, autore di *News from Nowhere* (1890, 1891), e in cui, per coincidenza, il riferimento all'anno 2001 è predicato al passato. Nella visione di Boston all'anno duemila, il controllo della proprietà e dei beni è in mano allo stato, visto che l'epoca della speculazione privata e della industrializzazione selvaggia— come si andava svolgendo alla sua epoca— erano decisamente da abbandonare. Ora vige il principio dell'individualismo e della libertà di scelta, ma in genere, con l'eliminazione di avvocati, banchieri, commessi, con l'inesistenza di un esercito e la possibilità di autorappresentazione diretta davanti a un giudice, la società americana futura dell'anno duemila coltiva il bene comune, è efficiente e ciascuno è felice del proprio lavoro. La

scienza è al servizio del comfort, la tecnologia è letteralmente un ausilio pratico e niente più, anche se Bellamy prevede, profeticamente, l'arrivo di strumenti elettronici vari. È una visione tutto sommato conservatrice ma con pretese realistiche, alimentata dal suo ottimismo in merito al miglioramento della vita con l'ausilio della nuova ondata di scoperte scientifiche di fine secolo.

Altrettanto positive sembrano essere le sorti dell'uomo del XXI secolo secondo William Morris. Ricordiamoci che in quegli anni sono molto di moda e influenti le idee di Darwin, di Spencer, e di Mill. Ci troviamo dunque in un'Inghilterra di puro comunismo realizzato, ma nella tradizione delle grandi utopie cinque e seicentesche, che si fondano sull'abolizione della proprietà, l'inesistenza del denaro, e l'uguaglianza garantita per tutti. Nell'avvenire il lavoro è considerato un piacere anziché una necessità perché ognuno fa quello che più gli piace e compete. Chiamato da alcuni come subliminalmente medievale, per questa insistenza sul valore intrinseco dell'artigianato, il mondo di Morris è descritto come post-industriale, le fabbriche sono chiuse e gli attrezzi e le macchine sono ridotte al minimo indispensabile. Cessa lo squallore del mondo di Charles Dickens e di Emile Zola. Con un pizzico di fantasia Morris ricalca l'esperienza della rivoluzione francese, crede letteralmente nelle parole chiave della Dichiarazione dei diritti dell'uomo.

Parallelamente a queste utopie letterarie e politiche, c'è stata anche l'esperienza effettiva di tantissime comunità che in vari luoghi degli Stati Uniti hanno tentato di realizzare una sorta di Nuova Gerusalemme già nei periodi precedenti la rivoluzione, e poi vere e proprie eutopie nel periodo dopo la Guerra Civile. Ancora una volta, è in America che si tenta di avviare centinaia di comunità sperimentali. L'idea di fondo avrebbe potuto formularsi così: se non abbiamo trovato Eldorado già bello e fatto, allo stato naturale, allora ci cotruiremo noi un nostro sogno, una società perfetta. Purtroppo, anche se alcune comunità come gli Oneida sono sopravvissute per decenni nel tentativo di realizzare un equilibrio di forze e interessi, di libertà e partecipazione sociale basato sull'*utile* e il *necessario* e non sull'*eccesso* e l'*accumulo*, tuttavia quasi tutte queste comunità utopico-religiose sono scomparse appena si sono trovate costrette

ad avere scambi e rapporti di vario tipo con le società vere e concrete del New England, fondate come il resto del nostro mondo sul guadagno, il potere, il mito del progresso (che indica e richiede uno sviluppo continuo e non, come nelle utopie, circolarità o sospensione). Il caso della sopravvivenza degli Amish rappresenta solo una curiosità, un museo vivente.

Riferendosi esplicitamente alle compagnie e congreghe degli Stati Uniti, Maren Lockwood scrive:

Per una persona del diciannovesimo secolo, l'utopia era imminente; non si trattava di una nozione impraticabile o impossibile. L'utopia poteva esistere, e veniva sbandierata come promessa legittima per il cittadino medio, e fu incorporata in più di un centinaio di comunità sperimentali sparse per l'intero paese. (LOCKWOOD, 1971, p. 183)

Ai vari movimenti, tra religiosi e laici, parteciparono figure eminenti come Charles Dana, Horace Greeley, William H. Channing, Emerson e Alcott, alcuni dei quali hanno anche provato a viverla. Più che parlare di *Walden*, però, vorrei attirare l'attenzione sulle comunità utopistiche che avevano di fatto poco di ultraterreno, e molta ragionata considerazione su come comportarsi in una comunità. Si trattava di prendere il mondo com'era, e di fare delle riforme, delle rettifiche, poche riscritture dei codici procedurali e simbolici. E di varietà tra queste comunità ce ne sono molte, tuttavia, "dietro la confusione delle pratiche effettive [delle comunità utopistiche] percepiamo una ragionevolezza di fondo dell'utopismo ottocentesco. La comunità rappresentava il luogo logico per sviluppare parecchie cause sociali ritenute utili, dalla crescita spirituale alla stolidità praticità" (p. 192) Quasi tutte implicavano una più equa distribuzione dei beni, un'enfasi sul valore d'uso, un'economia della domanda, quindi tendenzialmente minimalista. È una drammatica ironia della storia che tali comunità siano state sempre ostacolate e alla fine sconfitte proprio da un'ideologia votata al guadagno, all'accumulo, alla concentrazione di capitali, ma che continuava a vendere il mito dell'*American Dream*. Stiamo parlando dell'America dei "robber barons", e della contemporanea svolta coloniale-imperialistica dell'insieme dei paesi di Euroamerica.

Si dovrebbe inserire qui un lungo intervento sul contributo di H.G. Wells, il fautore del rapporto avventuroso ma benefico tra

tecnologia e società. La sua *A New Utopia* (1905) entra in particolari minuti nel trascrivere come sia possibile una società misurata e armonica. Dopo averne scritte una ventina, perfino dopo la prima Guerra mondiale, arriva il momento della grande ecatombe nel cuore del ventesimo secolo. Fu troppo, perfino per Wells, che nel 1945 lo incontriamo triste e deietto, come ricaviamo da un testo intitolato emblematicamente *Mind at the End of its Tether*:

Il mondo è alla corda. La fine di tutto ciò che chiamiamo vita, è prossima e inevitabile... La mente, quasi sfinita, fa un futile tentativo verso "una via che attraversi, o aggiri, o fugga questa *impasse*"... Il nostro universo non è semplicemente in bancarotta; non ci resta nessun dividendo; esso sta per svanire dall'esistenza, senza lasciare traccia. Il tentativo di tracciare un modello di qualsiasi sorta è futile. (cit. in KUMAR, 1987, p. 381)

Ma l'amore per l'utopia socialista aveva continuato a fiorire malgrado la prima guerra mondiale, negli anni venti e trenta. In quel periodo,

l'Unione Sovietica era l'erede di intense speranze utopistiche del socialismo del diciannovesimo secolo, la fonte principale dell'utopia contemporanea. Per tanti intellettuali occidentali negli anni venti e trenta essa ha rappresentato la speranza più nobile dell'umanità, un nuovo incominciamento, come scrissero con entusiasmo Sidney e Beatrice Webb nel loro *Soviet Communism: A New Civilization* (1935). Per il giovane Arthur Koestler, che si iscrisse al partito comunista nel 1931, 'la nuova stella di Betlemme è sorta nell'Est'. André Gide, la cui delusione incomincia con un tour della Russia nel 1936, ricordava 'amore e ammirazione per l'Unione Sovietica', dove si tenevano sperimenti impensati. (p. 382)

Koestler si risveglia dal sogno dell'utopia reale con la guerra civile di Spagna, come evidenzia il massacrante *Darkness at Noon* (1940) in cui vengono messe all'indice le promesse mancate e la brutalità arbitrariamente esercitata. Furono anni di fuoco e di profonde incertezze, detto senza nessunissima ironia. E sono gli anni in cui si forma un'altra voce importante, George Orwell. All'inizio Orwell scriveva saggistica e faceva giornalismo, fu in Spagna durante la guerra civile, poi passa alla narrativa politica ed esplode con la satira allegorica di *Animal Farm* (1941), di cui ricordiamo la perturbante conclusione: "Alcuni animali sono più uguali di altri". Dopo la guerra, quando le ideologie e gli assetti geopolitici sono esplicitamente confermati, il tentativo di realizzare l'utopia socialista nella realtà della Russia degli anni

venti e trenta si trasforma in anti-utopia e in **distopia** a un tempo, diventa incubo, minaccia alla civiltà intera.

9.5. Anti-utopie e distopie

La “delusione” dell’ideale utopico avviene lungo un arco molto ampio, nel corso del quale si assiste al passaggio dallo sfruttamento delle masse per mano di interessi finanziari e di mercato, allo sfruttamento dei cittadini da parte dello stato. Attraverso gli scritti di Zamjatin, Huxley e Orwell si comprende come l’oggetto delle programmazioni dinamiche sociali nell’epoca prossima a venire sia quello di eliminare l’individualismo, di cancellare la memoria, di far credere alle masse determinate ideologie, di colonizzare e dominare. Ma nelle forze che smuovono intere popolazioni a un determinato comportamento si possono rinvenire anche motivi più esaltati del proprio interesse personale. Huxley se lo domandava nel 1958 a proposito di un recente esperimento tenutosi in una baracca di soldati, ai quali durante la notte veniva fatto ascoltare un monito morale del tipo “sono pieno d’amore per Dio, ho compassione per tutti”. Si trattava di un appello alle emozioni, non all’intelletto, al pre-conscio e non alla coscienza tetica. Il messaggio deve essere composto “da parole che non richiedono un’analisi per la loro comprensione, ma che possono essere ingoiate intere dal cervello dormiente” (Huxley, 84). Huxley obietta non tanto al contenuto semantico del messaggio subliminale— in taluni casi, questo contenuto può anche essere positivo ed edificante. Egli obietta “al principio che agenzie di stato possano insegnare ai dormienti. L’ipnopedia è quella sorta di strumento che i governanti delegati a esercitare autorità in uno stato democratico, possono usare a loro discrezione.” Al momento, egli continua, queste tecniche sono applicate a gruppi limitatissimi e controllati, ma cosa impedisce che questa tecnica di indottrinamento non venga messa al servizio di un gruppo per controllarne un altro? In *Brave New World* ritroviamo contemporaneamente elementi che ricordano *Metropolis* di Fritz Lang ed elementi che si proiettano in avanti agli ultimi anni sessanta, con l’emancipazione femminile e la rivoluzione sessuale. I cittadini sono qui freddamente costruiti “a tavolino”, con tutto un apparato per inseminare, incubare,

allevare e condizionare l'infima classe operaia, abbruttita e inconsapevole del proprio destino. La classe media vive in un mondo rilassato e pieno di distrazioni. La società continuerebbe a far uso della moneta per necessarie transazioni, le fabbriche sarebbero più efficienti, le malattie eliminate, il traffico controllatissimo. Ciò che accade in questo mondo è *la trasformazione della bugia in verità*.

È vero che, come osserva in un altro suo intervento Huxley, “la comunicazione di massa, in una parola, non è né buona né cattiva, essa è semplicemente una forza e, come altre forze, può essere usata bene o male” (p. 33). Ma come rispondere, nell'agire, a quest'asserzione, a questa formulazione di una sorta di verità trascendentale? Quelle stesse verità che alcune fra le più grandi menti del Novecento hanno dichiarato insostenibili, ideologicamente tarate. Perché qui, ancora una volta, si presuppone che la tecnica sia irrelata al corpo, alla mano, che sia contingente e non necessaria o fondante all'agire umano generale. Ma è poi così? Evidentemente no, come abbiamo visto a più riprese.

La questione ultima sembra ritorcersi sulla necessità di assumere una propria etica normativa in buona fede e *decidere* che le comunicazioni di massa siano messe a disposizione del bene proprio e di quello comune. Ma sappiamo che anche le buone intenzioni possono sbagliare. La propaganda, e nella versione odierna l'*infomercial*, può condurre a una distopia ancora maggiore, e forse a rendere inutile la distinzione teorica e metaforica tra utopia, anti-utopia e distopia. Con consueta e preveggenza lucidità, Huxley scriveva nel 1960:

La propaganda a favore di un'azione dettata dagli impulsi che sono al di sotto dell'interesse personale offre un'evidenza falsa, distorta o insufficiente, evita l'argomentazione logica e cerca di influenzare le proprie vittime con l'utilizzo ripetitivo di cliché, dalla denuncia furiosa di capri espiatori domestici e stranieri, e con l'astuta associazione delle passioni più basse con gli ideali più alti, in modo tale che le atrocità vengano commesse nel nome di Dio, e la più cinica *Realpolitik* venga ritenuta una sorta di principio religioso e dovere patriottico. (HUXLEY, 1960, p. 31)

Ci vogliono, insomma, “parole senza ragione” (p. 84; con riferimento al secondo capitolo di *Brave New World*).

Abbiamo così un'ulteriore mappa per descrivere la società

americana e le sue molteplici incarnazioni. Già sembra prevalere una visione oscura e conturbante, che addita a qualcosa di più profondo. Perché nei mondi circoscritti della finanza, della teoria politica, di coloro che credono nella globalizzazione, tra gli scrittori appartati e marginali, negli artisti che non stanno né da una parte né dall'altra, nella rivelazione poetica, nelle centinaia di femminismi e di critici post-coloniali pieni di risentimento, il *logos* si spezza: delle sue due anime antiche, quando esso poteva significare sia lingua che ragione, restano vistose lacerazioni di separazione. *Ciò che è avvenuto negli ultimi quarant'anni è che alla distopia huxleyana e orwelliana si è venuta sostituendo un'atopia, un mondo-realtà aprospettico.* Abbiamo, nominalmente, libertà di stampa, ma la circolazione di precise mitologie o nuovi megamiti ci induce a pensare che la persuasione occulta e quella pubblica e su vasta scala si stiano ricomponendo in una nuova formazione con tratti ancora oscuri e da decifrare.

Ma avviciniamoci all'oggi. Che cosa ci viene in mente del romanzo di Orwell quando, ripercorrendo a volo d'uccello il territorio attraversato, ricordiamo alcuni fatti reali e concreti degli ultimi cinque anni? All'alba del 2000 leggiamo nella cronaca di paesi democratici di pesanti condanne inflitte per aver criticato la politica dell'amministrazione, di incarcerazioni di civili per il solo fatto di aver camminato accanto ad altre persone per strada durante una manifestazione, di incarcerazioni di presunti nemici dello stato in assenza di prove e senza il diritto di rappresentazione legale dell'imputato, del diritto delle forze dell'ordine a entrare in casa del cittadino a qualsiasi ora senza preavviso e senza mandato, della legittimazione dello spionaggio di stato e del diritto di accesso a tutti i dati personali da parte di ordini amministrativi o delle varie forze dell'ordine. Riscontriamo l'eliminazione dell'ironia e del doppio senso nelle conversazioni ufficiali o nelle situazioni estreme, osserviamo la manipolazione dell'informazione da parte dei grandi media e la collusione tra corporazioni e governo, la chiara e documentata diminuzione di posti di lavoro per la classe medio-bassa, l'abrogazione della legge che permette al cittadino di dichiarare bancarotta, riconfermata la costituzionalità del diritto ad acquistare e possedere armi da fuoco, la legalizzazione dell'impiego di mercenari a supporto dell'esercito, la forte crescita di organizzazioni civili, accademiche, rionali e religiose che si

propongono di stabilire quali libri sia opportuno leggere, come vadano interpretati i testi (sacri e non), come si debba scrivere un periodo sintattico, quali punteggi siano necessari per un qualsiasi passaggio di rango o di abilitazione, e che si adoperano affinché si sappia che ci sono dei “nemici” (o i “cattivi”) e affinché si abbia *una* identità.¹⁷² Infine, notiamo l’incontrollata e persistente credenza in un mondo visto come giungla o mercato nel quale, tra spietata concorrenza e sotterfugi, ormai scoperti, di potere, si sta effettivamente cercando di esercitare un controllo su come e cosa si pensa, e dunque su cosa si fa.¹⁷³ Questi sono aspetti allarmanti della società attuale nel periodo dopo l’11 settembre, in quella che, abbiamo visto a più riprese, è un’epoca della *distorsione* costante del senso. Tutto sembra, non può che essere e sarà sempre decisamente *storto*.¹⁷⁴

Viene spontaneo, dunque, ripensare al mondo futuristico di Winston Smith, all’alba della guerra fredda, in una società che all’epoca sosteneva di voler costruire una eutopia socialista. Non è che non ci fossero stati casi di caccia alle streghe dopo la seconda guerra mondiale, e di lì a poco nasceranno le inchieste del senatore McCarthy. Ma Orwell avversava per principio qualsiasi totalitarismo, qualsiasi sistema di organizzazione inflessibile che delimiti il raggio d’azione dell’individuo e la sua fondamentale libertà.¹⁷⁵ Allora dall’elenco appena fatto di alcuni fatti reali degli USA post 11 settembre, non sembra stia parlando di Oceania? Corrispondentemente agli “hate crimes” e all’arresto solo per aver contestato una certa politica, nel futuro— per noi già passato!— ci sono gli “psicoreati”¹⁷⁶ (ORWELL, 1989, p. 56), al cui contenimento contribuiva la politica della lingua *univoca*, a ristrettissimo raggio semantico, in modo quasi da trasformare le parole in termini: “Ogni concetto di cui si possa aver bisogno sarà espresso da una sola parola, il cui significato sarà stato rigidamente definito, priva di tutti i suoi significati ausiliari, che saranno stati cancellati e dimenticati” (p. 56). Naturalmente chi controlla le definizioni del vocabolario, controlla la mente della gente:

I prolet non sono esseri umani, disse con noncuranza, per l’anno 2050, forse anche prima, ogni nozione reale dell’archelingua [*Oldspeak*] sarà scomparsa. Tutta la letteratura del passato sarà stata distrutta: Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron esisteranno solo nella loro versione in neolingua, vale a dire non semplicemente mutati in qualcosa di diverso, ma

trasformati in qualcosa di opposto a ciò che erano prima. (p. 57)

Oggi non ci saranno forse i prolet, ma ci sono i profughi, gli immigrati e una spaventosa povertà anche nei paesi ricchi. L'accesso all'ordine sociale consolidato, per costoro, significherebbe esprimersi nella neolingua [*Newspeak*] ma questa è composta di pochi vocaboli, non contempla nessuna opposizione o contrarietà, è supporto al bipensiero (*Doublethink*)¹⁷⁷, e dunque non ammette alcuna possibilità di contrasto tra le idee, di critica del **sistema**: “ortodossia significa non pensare, non aver *bisogno* di pensare”.¹⁷⁸ Oltre a ciò, nessuna memoria storica sarà disponibile,¹⁷⁹ e le trasformazioni del patrimonio culturale lo renderanno ulteriore arma al servizio, nel romanzo, del Partito (oggi bisognerebbe dire delle Corporazioni oligarchiche multinazionali). Inoltre, Orwell ci rimanda alla questione della verità, metafisica, logica o trascendente che si voglia,¹⁸⁰ la quale è ridotta alla sua enunciazione, alla sua performatività, da parte del Grande Fratello, imposta tramite ossessiva e ripetitiva filo e telediffusione, e nei casi recidivi tramite la tortura: tutti ricordiamo che alla fine Winston deve convenire che “2 + 2 = 5” (pp. 284, 298 *et infra*). Romanzo sul potere, dunque:

‘Come fa un uomo a esercitare il potere su un altro uomo?’ Winston rifletté. ‘Facendolo soffrire’, rispose. ‘Bravo, facendolo soffrire. Ma non è sufficiente che ci obbedisca. Se non soffre, come facciamo a essere certi che non obbedisca alla nostra volontà ma alla sua? Potere significa infliggere dolore e umiliazione. Potere significa ridurre la mente altrui in pezzi che poi rimetteremo insieme nella forma che più ci pare opportuna. Cominci a vedere, adesso, il mondo che stiamo costruendo?’ (pp. 273-74).

Orwell osservò una volta che “la cosa veramente paurosa del totalitarismo... non è che esso commette delle atrocità, ma che attacca il concetto di verità oggettiva” (cit. in CONANT, 2005, p. 92). Ma se si pensa alla grande crisi dei media, del giornalismo e del reportage in particolare, e la strumentalizzazione dei dati presentati al pubblico, pensare a una verità oggettiva nel mondo è da ingenui.¹⁸¹

Abolire la conversazione, abolire la capacità di esercitare la critica, la libertà di dissentire, di sbagliarsi e qualche volta di confondersi, vuol dire trasformare gli agenti sociali, gli uomini e le donne del pianeta, in androidi o ominidi o robot la cui vita è

per la maggior parte predeterminata e ripetitiva. Ma anche vuota. Dal Partito alla Corporazione. La gestione del bene pubblico, che ha visto molti governi del secolo XX impegnati a realizzare utopie divenute presto, sia nella finzione che nella realtà, disumane distopie, sta ora per passare alla fase non tanto della **distopia** esplicita— perché in questo caso le distorsioni sarebbero comunque registrabili, anche se inutili da contestare—, quanto dell'*atopia*, che sarebbe il *non luogo* di un'esistenza svuotata della propria corporeità, territorialità, appartenenza a gruppi o tradizioni o memorie collettive, un'esistenza che non ha né futuro (se non nello spazio del consumo immediato), né passato (digitalizzato, riformattato e cancellabile), né un luogo geograficamente definito, né una proiezione del sociale attuale. *La distorsione del tutto*, annunciata da Orwell con riferimento a un tipo specifico di regime e di filosofia, sarà storicamente crollata, ma la sua matrice è comunque moderna, illuministica. Di modo che, caduto il socialismo reale, il progetto dell'*atopia* si realizza meglio nella veste del **capitalismo** occidentale avanzato. Qui, però, esso viene realizzato con delle modifiche e delle raffinatezze, come per esempio il decentramento del potere, la disinformazione pianificata e falsa informazione, l'attribuzione a certi enti di poteri speciali, e l'esercizio capillare del potere attraverso i meccanismi del consumismo imposto e inarrestabile: si tratta della *distorsione inevitabile* che tra l'altro abbiamo visto combattuta da critici di diverse scuole, e in ultima analisi confermata dalla filosofia (vedi sotto, IV.11). Bisogna forse pensare alla nostra attuale società nel XXI secolo come l'era della perenne distorsione orwelliana, o meglio e sintomaticamente, come l'Epoca Storta.

9.6. Organizzazione e marketing

Tra i tanti fili che abbiamo visto intersecarsi nella formazione della distopia postmoderna, se ne può isolare uno che riguarda le idee e le prassi di organizzazione *pratica-effettiva* della società. Alcune di queste forme di organizzazione si assumono come variabili, e “questo vuol dire che forme differenti di gerarchia, codificazione delle regole, processi di selezione e socializzazione, distribuzione delle risorse e adattamenti spaziali e temporali

possono dar adito a organizzazioni così diverse tra di loro quanto lo sono un ordine monastico da una città-stato, una cooperativa femminista da una corporazione multinazionale. L'organizzare si può realizzare in tantissimi modi" (PARKER, 2002, p. 2). Nel corso degli anni, esperti di economia e di politica hanno scritto, o meglio descritto, come si dovrebbe o potrebbe cambiare l'assetto generale della società. Non si può nascondere che sotto sotto ci sia un impulso utopistico:

Per molti anni futurologi (accademici e stregoni) hanno venduto volumi di speculazioni su grande scala. Autori come Peter Drucker, Daniel Bell, Alvin Toffler, Tom Peters, Charles Handy, Peter Senge e persino Bill Gates hanno tutti scritto in un genere— il libro-fantasia— che propone modi in cui la gente potrebbe essere più felice, più ricca e più intelligente se il mondo fosse organizzato così e così. (p. 4)

Si tratta di visioni, di teorie, di proiezioni. Quindi di utopie.¹⁸² Solo che, secondo il più antico trucco del marketing, non se ne fa menzione direttamente. Basta non chiamarle in causa. Ma dopo mezzo secolo, *la distinzione tra idealità utopistica e speculazione pratica, tende a scomparire*. Ed è sorto e si è insediato diffusamente un "pro-market managerialism" che adotta un frasario utopistico ma che blocca d'ora in avanti un discorso sull'utopia, sulla perfettibilità della società e dei rapporti tra i soci, i cittadini. Con la crescita della società dell'immagine, dei media, e dell'elettronica, con la martellante e spaventosa influenza della pubblicità, si creano spazi in cui si instaura la logica della libertà di mercato come base di tutto, e spesso organizzare, gestire, riprodurre il mercato diventa l'occupazione centrale di grosse fette della popolazione. Se il sistema è votato alla libera feroce concorrenza e a premiare i vincitori, allora organizzare vuol dire organizzarsi per vincere, per combattere, non sempre con armi da fuoco, molto più spesso con armi numeriche, monetarie, politiche: "Platone celebrava i filosofi, Bacone gli scienziati, Morris gli artigiani. L'utopia contemporanea celebra un gruppo diverso di vincitori: il leader eroico, l'imprenditore, la ditta di successo, il portfolio worker" (p. 4).

L'organizzazione del lavoro riguarda la distinzione tra chi può scegliere il proprio lavoro e chi deve in effetti subirlo o venderlo. *Il manager, pratico, apolitico e votato alle soluzioni del momento, è il nuovo cittadino ideale dell'utopia della fine del ventesimo secolo, colui*

che organizza e riorganizza in funzione di consumi, riproducibilità e accumulo all'infinito. È all'interno di questa *mentalité* che nel trionfo del neoliberismo tardocapitalistico si inserisce un elemento di *anarchia*, reso funzionale alla medesima dinamica. Secondo Parker, anche la filosofia di Karl Popper ebbe un'influenza con l'idea di programmarsi *contro* qualsiasi forma di programma o strutturazione ben definiti. Gli è parallela la riflessione di F. von Hayek, che teorizza come qualsiasi forma di organizzazione e pianificazione conduca inevitabilmente al totalitarismo. Entrambe le prospettive vedono in una sorta di capitalismo disorganizzato la strada migliore per proteggere il diritto alla libertà di scelta e all'autoaffermazione. Ma,

il mercato libero ha i suoi campi di morte: in genere si chiamano terzo mondo. I sostenitori dell'utopia del mercato libero rifiuterebbero tale descrizione e, se lo riconoscessero come utile, sarebbero ben disposti a spiegare che una volta che l'intero mondo è stato trasferito dentro il mercato globale, molta della sofferenza e disuguaglianza che ha generato scomparirebbe. Ma questo mi sembra strutturalmente simile alla tesi secondo la quale una volta che il socialismo mondiale è pienamente realizzato, i campi di lavoro forzato scomparirebbero e lo stato si dissolverebbe; e questo è ugualmente utopistico. (GREY-GARSTEN, 2002, p. 17)

Dopo un'introduzione in lode del [paradosso](#) e dell'assurdità, l'autore passa senza molti preamboli alla descrizione di determinate qualità o situazioni del mondo del lavoro aziendale, suggerendone subito le possibili reazioni. È un manuale da capo d'industria o da direttore generale di una corporazione qualsiasi. Partiamo da un assioma: “*Anche il contrario di una profonda verità è vero*” (p. 21). In due brevi paragrafi ci viene spiegato che non bisogna vedere le cose in bianco e nero, e che se qualche volta si è in dubbio in merito a un conflitto qualsiasi, occorre pensare in termini di sì o no o entrambi. “Conosciamo tutti affermazioni che ammettono la coesistenza di contrari: meno è più, vivere è morire, odiare è amare. Benché paia illogico, non ci sono cose più intimamente correlate dei contrari”.

Quale corollario per la pratica? Si pensi alla democraticizzazione del luogo di lavoro. Il direttore fa partecipare gli operai alla gestione parziale dell'organizzazione, ma lo fa senza rinunciare al *suo* potere, mantenendo sempre in qualche modo i rapporti di autorità. Oppure, si prenda l'assunto che un'organizzazione, per funzionare bene, deve disporre di

precisi e limpidi meccanismi di comunicazione tra i suoi membri. “Però, se vuole stare in salute, ha anche bisogno di **distorsione** e finzione. Se queste parole suonano dure, si pensi a termini usati comunemente come *diplomazia* e *tatto*, i quali indicano una comunicazione meno che candida” (p. 22). Bisogna crearsi un mantello, una *mystique*,

incoraggiando giudizi su se stessi che non sono necessariamente precisi ma che ti fanno star bene con gli altri. Alcuni sostengono che il compito del *middle management* sia di ritoccare o filtrare le informazioni, sia che provengano dall’alto o dal basso... Nello scambio sociale, una qualche forma di raggirio (*deception*) rappresenta la regola non l’eccezione... apprezzare la coesistenza degli opposti ci aiuta a capire che l’onestà e l’inganno possono lavorare insieme, sia pure in modo paradossale. (p. 23)

Per un verso, sembra di leggere il *Galateo* di Della Casa, per un altro una riflessione di Winston in 1984. L’obiettivo ideale del marketing, sia politico che commerciale, è stato sempre quello di persuadere e indurre la coscienza a pensare che le proprie azioni fossero il risultato di una scelta autonoma. Non è stato difficile, nella società europea e americana degli ultimi trenta o quarant’anni, creare l’impressione che si potesse vivere dentro piccole utopie circoscritte, senza le pretese di un grande schema. Esse però non sono che isolotti nel mare del **capitalismo** di mercato disorganizzato (p. 18). Ignacio Simonet ha sostenuto che la **globalizzazione** del capitale ha creato un diffuso senso di insicurezza. Il mercato è diventato iper-globale, contesta il potere allo stato, anche se marcia al suono di promesse di democratizzazione. La sua presenza è sentita quando c’è un summit internazionale della Banca mondiale, del Fondo monetario internazionale, o altre associazioni simili.

L’aspetto perturbante del presente assetto di mercato, che spiega parecchie cose, è che per molte persone ciò è conciliabile con credenze, aspirazioni o mitologie di tutt’altra provenienza. Il mercato, però, cerca di conciliarle, ci viene detto. “Per i nuovi utopiani del marketing, c’è un amalgama di queste tradizioni in modo tale che il mercato può postulare l’esistenza di individui autonomi, mentre le descrizioni del lavoro indicano un’immagine di soddisfazione e di lavoro impegnato.” Si può essere tutti e nessuno, come predisse Nietzsche, che forse però non lo auspicava. C’è spazio per nazionalità e teologie opposte, purché si lavori insieme. Si tratta di nuove forme di lavoro. Secondo Naomi

Klein,

un senso di transitorietà soffia attraverso la forza lavoro, destabilizzando tutti, dai lavoratori temporanei ai lavoratori autonomi dell'high-tech, ai ristoratori, fino ai commessi di supermercato. I posti in fabbrica vengono *outsourced*, i lavori tessili si trasformano in lavoro a domicilio, e in tutte le industrie contratti provvisori rimpiazzano l'impiego pieno e sicuro. (KLEIN, 2000, p. 231)

9.7. Utopistics e Postmoderno

All'elaborazione logica dell'utopia organizzativa, puro processo e adattabilità procedurale, facciamo seguire la proposta del grande economista teorico del pensiero occidentale moderno, Wallerstein, del quale abbiamo studiato visione e limiti.

A distanza di anni, forse accogliendo le riserve di altri studiosi (Robertson?) egli delinea un utopismo *ragionevole* per uscire dall'impasse mortifera dell'aspetto economico del postmoderno. Nel suo opuscolo *Utopistics* (1998) Wallerstein rifa un consuntivo delle grandi forze collettive che marcarono per unità simboliche l'ascesa economica e culturale dell'Europa, e l'affermarsi del capitalismo, l'asse portante del World System solo di recente conseguito, e consistente nell'accumulo di capitale “per via della mercificazione di tutto” (WALLERSTEIN, 1998, p. 10). L'affermarsi dell'ideologia liberale ha contraddistinto gli ultimi centocinquanta anni, egli scrive, ha creato la necessità del transnazionalismo e ha saputo costruirsi miti di autolegittimazione (p. 47). Ma non si può passare al dissolvimento degli stati, perché l'intero *sistema* è costruito su queste strutture e ne ha bisogno. Allora uno dei modi per creare spazi e luoghi di scambio e di profitto è quello dell'*economia sommersa*. Wallerstein è uno dei pochi che ha esplicitamente incluso nella sua teoresi economico-storica l'influsso, non computabile ma innegabile, di capitali invisibili, mai dichiarati, inesistenti nei bilanci e nei registri degli stati e delle corporazioni. Purtroppo, nel generalizzare il concetto di questa economia-politica invisibile, fa uso del termine infelice — per un italiano che vive nel mondo americano — di *mafia*:

La mafia non è assolutamente un'invenzione del ventesimo secolo. Essa ha da sempre costituito un elemento intrinseco del world-system moderno. Con 'mafia' voglio indicare coloro che cercano profitti sostanziali tramite l'evasione fiscale, o estorcendo costi di protezione, tangenti eccessive o

attraverso la corruzione dei processi formali che garantiscono l'agibilità di questo modo di accumulo di capitale. (p. 49)

Ci sono altri elementi che corroborano la creazione di una realtà *incredibile* nel senso di non più attendibile. Come abbiamo sentito sopra da diversi pulpiti, Wallerstein intravede un momento in cui “la linea che separa attività criminali illecite e attività illegittime della polizia tende ad assottigliarsi non solo nella realtà ma anche nella percezione pubblica” (p. 53). Vige un clima di “paura” e “sospetto”. Una delle cose veramente post-orwelliane è la necessaria trasformazione di uno dei grandi miti della modernità, quello di progresso, in una sorta di ideologia del passato, perché a suo modo conseguita, realizzata (p. 58). Questo è coerente con l'imminente creazione del mondo della *ucronia*, della *non-temporalità*, del *tempo assente*. Risorgono i fondamentalismi (p. 59) di tutte le religioni maggiori, come già osservato sopra, e ci saranno commerci di armi e migrazioni di proporzioni bibliche (pp. 60-61). Infine, il ventunesimo secolo, se continua di questo passo, presenterà uno scenario di profondissimo disordine, disintegrazione, incontrollabile instabilità (pp. 62-63).

C'è via di scampo? Possibile che l'immaginazione sia veramente morta? Wallerstein propone un *utopismo ragionevole*, cioè misurato, che potrebbe far leva su quanto sta accadendo per imprimere alle cose una svolta in una direzione quantomeno vivibile. Si prenda, ad esempio, il mito dell'efficienza: è davvero dimostrato che la produzione in serie in grandi stabilimenti sia più efficiente e più redditizia? Perché non riconsiderare il valore strutturale degli enti filantropici? Non è detto, poi, che una misurata forma di socialismo democratico al fine di garantire certi bisogni fondamentali del cittadino, sia senz'altro impossibili da realizzare in un mondo che può anche continuare a credere e agire secondo il capitalismo di mercato:

Non sto proponendo un'utopia. Sto proponendo vie per una maggiore razionalità effettiva... Non c'è nessuna ragione fondamentale che ci impedisca di superare le tre grandi conseguenze della differenza tra le classi: limiti di accesso all'istruzione, ai servizi sanitari e a un reddito discreto garantito a vita. Non dovrebbe essere difficile collocare questi tre elementi al di fuori della sfera della mercificazione, e affidarli a istituzioni non-profit e a carico della collettività. (pp. 78-79)

Wallerstein discute vari dettagli, di cui non possiamo occuparci qui. Ma è importante notare che egli non parla di trasformare più di tanto gli esseri umani (ossia il fatto che, distributivamente, ci sarà chi vorrà di più e chi si contenta di meno, quindi non si potrà abolire completamente l'idea di automiglioramento, di 'progresso'), né di modificare radicalmente la natura del capitalismo (che vive solo se si riproduce all'infinito), ma solo di assicurare che il meccanismo procuri o garantisca a tutti un minimo livello di protezione, e sostiene che un certo "contenimento" dei principi assoluti dell'accumulazione possa impedire un'inevitabile crollo dell'intero sistema mondiale. Alle soglie del ventunesimo secolo, con tensioni estreme sia sociali che politiche ed economiche, Wallerstein reitera che in ultima analisi le decisioni le prendiamo noi, individualmente, e che dovremmo approfittare di questo "aumento del fattore di libera volontà" (*free will factor*), che fa pensare che un imminente slittamento di paradigma potrebbe farci svoltare verso un utopismo maneggevole, concreto, oseremmo dire democratico.

169 Cfr. Pico: "[Adamo] ti posi al centro del mondo perché tu di là esaminassi meglio tutto ciò che è del mondo. Non ti ho fatto né celeste, né mortale né immortale, perché quasi libero e sovrano artefice di te stesso ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avrai prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai, secondo i desideri del tuo animo, essere rigenerato nelle cose superiori, che sono divine" (PICO DELLA MIRANDOLA, 1987, pp. 67-68). È chiaro che, al di là del suo sincretismo, un certo (neo)platonismo aleggia nel testo del mirandolano, ma egli aveva già abbandonato la strada di Ficino.

170 Il fatto che Bacone sia effettivamente divenuto uno degli interlocutori più importanti nello sviluppo del pensiero scientifico, potrebbe aver contribuito alla credibilità della sua proposta utopica. Scrive Cacciari: "Bacone, per quanto riguarda il governo della polis e la *reductio ad unum* delle contraddizioni della polis, fa riferimento a un'energia assolutamente presente e vitale nel suo mondo, quello della scienza, ma della scienza che si incarna nella tecnica. Questa scienza deve dominare la polis: ogni altro aspetto della polis va subordinato alle esigenze dell'*augmentum scientiarum*, del movimento progressivo della tecnica, intesa come insieme non divisibile della scienza pura e di tutte le sue applicazioni. In Bacone questo sistema appare chiaramente: La polis, la città, la *Nuova Atlantide* è governata da questo sistema" (CACCARI, 2002, p. 78). In effetti dopo Bacone in quasi tutte le utopie la componente scienza-tecnologia è fortemente presente, diventa una costante strutturale, in particolare a partire dal XIX secolo.

171 L'idea di costruire una nuova Gerusalemme è, come sappiamo, già radicata nei primi colonizzatori puritani del Seicento. Si veda, tra i tantissimi lavori sull'argomento, Richard Hughes, *Myths America Lives By*, capp. 1 e 3.

172 Si veda il bellissimo saggio di Martha Nussbaum, “The Death of Pity: Orwell and the American Political Life” in GLEASON-GOLDSMITH-NUSSBAUM, 2008, pp. 279-99. Scrive: “In alcuni esempi della retorica pubblica in risposta agli accadimenti dell’11 settembre (ma radicata in una serie di cambiamenti che risalgono alla rivoluzione reaganiana degli anni ottanta) si rivela un atteggiamento politico verso le emozioni e la compassione in particolare. Questo approccio ci ricorda subito il romanzo e il progetto politico ivi descritto: il progetto di estinguere la compassione e le complesse forme di amore e di lutto che ne sono la fonte, e di sostituirle con delle forme semplici e depersonalizzate di odio, aggressività, trionfo e paura. Espressioni come ‘l’asse del male’ e ‘la nuova guerra dell’America’, il motto del nostro presidente: ‘loro l’hanno iniziata, noi la finiremo’, tutto ciò genera atteggiamenti di unilateralismo e di scontro che ci fanno pensare all’obiettivo tenebroso di O’Brian” (p. 281).

173 In una recensione a due libri sulla minaccia della sorveglianza costante cui sono ogni giorno sottoposti i cittadini delle nazioni euroamericane, William Safire scrive: “il cognome di tua madre non è più segreto come credevi. Questo tipo di ‘identificatore personale’ viene utilizzato dalle banche, dalle agenzie di credito, dai medici, dagli assicuratori e da negozianti, e nato per proteggerti dai ladri di identità, può infatti essere ritrovato in un attimo da una delle nuove agenzie del complesso industriale di sicurezza (*security-industrial complex*). Ed ecco che questo ‘identificatore personale’ decolla, tu che credevi che nessuno potesse saperlo, assieme al tuo numero di codice fiscale e, presto, una immagine del tuo viso e il tuo Dna” (2005, 10 Aprile).

174 Nel senso che, con Lyotard, ammettiamo che ci saranno sempre dei *dissidi* tra regimi di frasi, ma adesso aggiungiamo che qualsiasi modello epistemologico che si voglia costruire sarà, ancor prima di qualunque sua determinazione particolare, *distorto*, marcato da rottura, o trasformazione, o traduzione. Si traduce tra regimi di frasi, tra codici non omologabili, tra situazioni non conciliabili. Si effettua quindi uno spostamento, una risemantizzazione, anche parziale, di termini e di concetti. E quindi, relativisticamente, un dispendio di senso, uno sfasamento di verità.

175 Si veda l’intervento di Abbott Gleason, “Puritanism and Power Politics” nella raccolta *On Nineteen Eighty-Four* (GLEASON-GOLDSMITH-NUSSBAUM, 2008, pp. 73-85).

176 La paranoia e la coercizione dei sentimenti interiori del personaggio nella distopia orwelliana richiamano spesso echi dell’ortodossia cristiana riguardo al peccato e alla colpa: “Lo psicoreato non comporta la morte, esso è la morte” (p. 31).

177 Sull’utilità di questo potere per la propaganda, e quindi in termini reali dell’impatto della pubblicità, si veda Edward Herman, “From Ingsoc and Newspeak to Amcap, Amerigood, and Marketspeak” (GLEASON-GOLDSMITH-NUSSBAUM, 2008, pp. 112-23).

178 A proposito dell’idea di ridurre il numero totale di parole, e quindi di idee a esse connesse, e di lì all’abolizione del dialogo, osserva Cacciari: “La forza del linguaggio tecnico-scientifico è la forza dell’informazione, noi siamo il mondo dell’informazione, e cioè il mondo di un linguaggio che, eliminando o

tentando di eliminare tutte le zone di fraintendimento ‘in cui si disputi e non si calcoli’, giunge alla piena affermazione di un linguaggio manipolabile e strumentale, il linguaggio dell’informazione” (CACCIARI, 2002, p. 82). Ma poi aggiunge, si direbbe ironicamente: “ma non è utopistico pensare che il nostro mondo possa essere governato da un linguaggio che è semplicemente quello dell’informazione?”

179 Sviluppando questa ipotesi, quella della distruzione fisica dei libri, in *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury la sopravvivenza del sapere nella storia viene resa possibile dalla memorizzazione delle opere, come nell’età arcaica. In 1984 vengono bruciati tutti i libri stampati prima del 1960.

180 Si dovrebbe aprire qui un ampio discorso su come Rorty legge Orwell: “Secondo Rorty ciò che è importante per Orwell è la sua abilità di parlare con altra gente di ciò che ti sembra essere vero; per i suoi fini a Orwell poco poteva interessare se quello in cui si crede sia in effetti vero” (CONANT, 2005, p. 90). Il saggio di Rorty su Orwell è in *Contingency, Irony and Solidarity* (1989, pp. 169-88). Emblematicamente, questo capitolo è intitolato “The Last Intellectual in Europe: Orwell on Cruelty”.

181 Si vedano i ricchi interventi sulla manipolazione mediatica della guerra in Maurizio Torrealta, *Guerra e informazione* (2005).

182 Sulle forze che hanno fatto pensare e poi quasi imporre il credo del marketing come (pseudo)utopia dei nostri tempi, si veda JACOBY, 1999, pp. 162 *et infra*.

10. FILOSOFIA CONTINENTALE E **STORIA**

Spiegel: E ora chi prende il posto della filosofia?

Heidegger: La cibernetica.

Spiegel: O l'uomo pio, che si tiene aperto?

Heidegger: Questo però non è più filosofia.

Spiegel: Che cos'è allora?

Heidegger: Io lo chiamo l'altro pensiero.

Abbiamo visto sopra che il background filosofico di gran parte delle riflessioni sul postmoderno sia dovuto ai cosiddetti Continental Philosophers. Ma prima di vedere chi sono e in che maniera abbiano contribuito al dibattito, non possiamo dimenticare che la filosofia dominante in America si chiama Analytic Philosophy. Il campo ha come fondatori e precursori Frege, Russell, Carnap e Wittgenstein. Consideriamo, ad esempio, uno dei suoi più illustri pensatori: John Searle. Egli non esita ad asserire, contro quasi tutti i filosofi appunto continentali (ma anche alcuni suoi colleghi) che le discussioni sul postmoderno in filosofia sono decisamente ingenue, metafisiche, irrazionali. Malgrado gli sviluppi interni della tradizione europea, che potrebbero far pensare, a dei rovesciamenti o radicali spostamenti di baricentro— a opera per esempio di Einstein, Gödel, Kuhn e quel Wittgenstein che secondo alcuni avrebbe dimostrato che “il discorso è una serie di giochi linguistici reciprocamente intraducibili e incommensurabili”— il filosofo dichiara una profonda adesione al progetto illuministico:

Diversi antropologi hanno sostenuto che non esiste una razionalità universalmente valida, ma che culture diverse hanno forme di razionalità differenti. Versioni analoghe di **relativismo** sono diventate comuni nei movimenti intellettuali conosciuti collettivamente come ‘**postmodernismo**’. I postmodernisti ritengono di contestare la visione dell'Illuminismo.

Mettiamo subito le carte in tavola: io accetto la visione dell'Illuminismo. Penso che l'universo esista indipendentemente dalle nostre menti e che, entro i limiti determinati dal nostro bagaglio evolutivo, possiamo riuscire a comprenderne la natura. (SEARLE, 1999, p. 4)

La posizione, in effetti, risale a prima dell'Illuminismo, perché si basa sull'assunto razionalistico che separa l'ontologia (ciò che

esiste) dall'epistemologia (ciò che conosciamo), ricalcando il [dualismo](#) metafisico di Descartes.¹⁸³ Nello specifico, la verità consiste nella corrispondenza con i fatti: se un enunciato è vero, bisogna che ci sia un fatto in virtù del quale esso è vero. “I fatti riguardano ciò che esiste, l'ontologia. Prova e verifica riguardano la ricerca della verità e sono quindi nozioni epistemiche, ma non sono da confondere con quei fatti su cui ci esercitiamo” (p. 5). La forza di questa argomentazione, alla quale va aggiunta “la causalità come vera relazione tra oggetti ed eventi nel mondo, relazione in base alla quale un fenomeno, la causa, ne causa un altro, l'effetto” (p. 10), è notevole: si tratta di una posizione persuasiva, sorretta dal senso comune, e circoscritta alla riflessione sulle modalità di corrispondenza tra enunciati e fatti presi nella loro intima autoevidente semplicità e in condizioni “naturali” o “normali”. C'è poco che riguarda la storia, l'ideologia, le circostanze del corpo e della latente tensione teorica ed esistenziale tra essere e conoscere, tra ricordo e speranza, e la libertà. Ed è quasi impossibile scardinarla dall'esterno, ma ci proveranno in parecchi.

Dall'altra parte della staccionata, per converso, troviamo Charles Taylor, secondo il quale l'epistemologia deve recuperare la dimensione “umana” o corporea dell'avvenimento dell'enunciato, riaffermando il contributo della riflessione antropologica, e rivendicando l'importanza di una *Geisteswissenschaften*. In un certo senso, l'epistemologia va “superata” (TAYLOR, 1987, p. 465). Anche per Stanley Rosen, “il sogno dell'Illuminismo... di cui la filosofia analitica contemporanea è una sorta di epifenomeno decaduto, ci induce allo sforzo in ultima analisi distruttivo di trasformare il mondo in un concetto” (ROSEN, 1980, p. xv). Per Richard Rorty, infine, nella sua svolta, la filosofia analitica dovrebbe mutarsi in [ermeneutica](#) (RORTY, 1979, pp. 6, 356 *et infra*). La filosofia analitica non dovrebbe dimenticare che nel filosofare dopo e oltre l'analisi c'è la sintesi e il giudizio e con questi l'esigenza di rispondere alle suggestioni provenienti da regioni del pensiero che vanno sotto altre denominazioni — intuizionismo, positivismo, relativismo, fondazionalismo, realismo, oggettivismo, scientismo e pragmatismo. Da notare che si tratta di scuole che predominano nel mondo angloamericano. A monte delle differenze di impostazione o di credo filosofico o di formule logiche, in tutte si

manifesta la complessità di rispondere a esigenze di fondo: quella, appunto, della fondazione e quella della prova o dimostrazione. In aggiunta, si pone irrevocabilmente la domanda sul linguaggio da adottare, e la necessità di definire i termini o i concetti formali ammessi per portare avanti il discorso. Sotto l'impulso dei filosofi continentali, anche alle tradizioni espatriate di Vienna e di Oxford viene imposto di riconsiderare il loro statuto.

In una raccolta notevole per profondità e incisività Tom Rockmore (1990) presenta un ventaglio di considerazioni sul fondamento della filosofia, in cui si analizzano e si discutono, tra i vari temi, il rapporto tra limiti della metafisica e limiti della certezza, il mito dell'obiettività nello stabilire principi di investigazione, le aporie delle gerarchie formali nell'empirismo, l'inevitabile struttura concettuale della metafisica e la questione della rappresentazione delle idee stesse, ossia il problema del linguaggio della filosofia. L'elemento costante in queste ricerche riguarda la crisi dei fondamenti dei saperi, e della filosofia in quanto tale. Si può dire con una certa sicurezza, anche in base alle varie "crisi" nei singoli campi o regioni che abbiamo attraversato, che gli anni cruciali del postmoderno coincidono con l'ampia, tormentata constatazione che, forse, davvero *il sapere è senza fondamenti*.¹⁸⁴

Abbiamo fatto menzione in diversi luoghi delle filosofie di eminenti figure intellettuali europee che hanno rappresentato punti di riferimento essenziali per qualsiasi teoresi sul postmoderno. I nomi li abbiamo visti a più riprese: Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard. Tre precursori e sei protagonisti. Ai precursori in molti casi si possono aggiungere i nomi di Kierkegaard, Freud, Husserl, Merleau-Ponty, sporadicamente Dilthey, sempre l'elusivo Benjamin, ma in anni più recenti Bachtin, Ricoeur e Levinas. Infine, quasi a raccogliere le fila, va aggiunta l'interrogazione di Rorty e un'intensa riflessione da parte dei Continental Philosophers, i quali rappresentano meno di un quinto dei filosofi di professione. In un veloce quadro sinottico osserviamo che

inteso come campo di specializzazione negli Stati Uniti, l'espressione "Continental philosophy" si riferisce in generale alla filosofia francese e

tedesca dell'epoca post-kantiana. Pochi altri pensatori, oltre quelli della Germania e della Francia, sono inclusi in questo canone, per esempio, il danese Kierkegaard e gli italiani Croce e Gramsci. Raramente la filosofia continentale si estende alla Spagna. (SCHUTTE, 2000, p. 8)¹⁸⁵

Con alcuni punti concorda il quadro più ampio e mosso che ci offre Barry Allen:

Il termine 'Continental Philosophy', come viene utilizzato nel Nord America (per esempio, per annunciare un concorso a cattedra), non vuol dire semplicemente filosofia non-analitica. E neanche si riferisce alla filosofia com'è concepita in Europa dai tempi, diciamo, di Nietzsche. Per esempio, Jacques Maritain o Ernst Cassirer (o studiosi delle loro opere) non rientrano in quest'ambito. Per considerarsi un filosofo continentale, bisogna associarsi a pensatori particolarmente stigmatizzati dai positivisti. Questo vuol dire che Hegel, Nietzsche e Heidegger ne sono le figure centrali, e ovviamente include chi si cimenta seriamente a ripensare le loro opere, come Derrida, Deleuze e Vattimo. (Allen in PETTEGREW, 2000, pp. 136-37)

Ci sono diversi modi di mappare questo complesso orizzonte, e ci vorrebbe un lavoro a parte di natura comparativa per capire le sottili differenze, ma anche alcune strane coincidenze, tra la tradizione esegetica inglese, tedesca e francese (e ormai anche italiana) di questi pensatori, e quello che ne hanno fatto gli americani.

Ma per restare entro l'ambito del rapporto postmoderno-filosofia— cioè: sia filosofia *nel* postmoderno sia filosofia *del* postmoderno— dobbiamo concentrarci su pochi argomenti, o *temi*. Innanzitutto, il significato di Nietzsche, autore oggetto di meditazione, dagli anni cinquanta in poi, nell'ambito della novità filosofica dell'epoca, cioè l'esistenzialismo, studiato a metà tra Sartre, Kierkegaard e Camus, tradotto e disseminato dall'instancabile Walter Kaufman. Nei primi anni settanta, se si guarda a una raccolta come quella di Robert Solomon, *Nietzsche* (1973), troviamo interventi di autorevoli pensatori¹⁸⁶ alle prese con questioni inerenti al nichilismo, alla metafisica, al risentimento, a questioni morali e parecchi sull'eterno ritorno. Ma alcuni anni dopo, con l'antologia di David Allison, *The New Nietzsche* (1977), arriva il Nietzsche francese, il che significa non solo nuovi e nella maggior parte dei casi più giovani pensatori,¹⁸⁷ ma anche l'apertura a nuovi orizzonti interpretativi, a nuovi stili di analisi e a pratiche politiche e poetologiche che riflettevano l'esperienza del '68 e delle ultime neoavanguardie francesi. In

effetti da questo momento in avanti si parlerà e si scriverà frequentemente sul rapporto linguaggio-pensiero o parola e metafisica, sui limiti dell'esperienza, l'ambivalenza della coscienza, il caos contro l'ordine, rapporto logocentrismo e pensiero nomade, [prospettivismo](#) ed eterologia, l'impulso dionisiaco, il sacro e il problema dell'interpretazione. Tra gli interpreti americani, Derrida diventa il gran sacerdote e spesso questo dà luogo a dubbi ottimismo o a ricognizioni di latente ironia:

Riconoscere Derrida come il filosofo del postmoderno significa riconoscere che viviamo, secondo la felice espressione di un suo commentatore, nell'“epoca-post”. Siamo post-strutturalisti nel contenzioso terreno della critica letteraria e della filosofia; post-moderni nel campo (prossimo a scomparire) della letteratura e delle belle arti; post-cristiani nel campo della religione e (forse) della [cultura](#) nella sua intrezza... secondo Rorty, dovremmo essere tutti post-filosofici... secondo Michel Serres, siamo finalmente... post-storici: nell'era nucleare, la [scienza](#) è entrata nel suo stato definitivo, quello della tanatocrazia. (MCKENNA, 1988, pp. 229-30)

Dalle varie antologie critiche curate da Hugh Silverman, si educa facilmente che questi filosofi s'interrogano anche indirettamente sulla natura del postmoderno e sulle sfide che ha lanciato al pensiero interpretante. Sono stati chiamati in causa la legittimità della rappresentazione (Judovitz, Olkowski, Chaffin), la dinamica del desiderio e sua manipolazione (Krell, Lingis, Dillon), il patriarcato ([Freeman](#), Vasey) e la persistenza del paradigma kantiano (Wurzer, Brodsky e altri). Di rilievo in questo spazio vivacissimo che caratterizza gli anni ottanta fino a metà degli anni novanta sono, sulla scorta della crisi della metafisica, delle letture che rintracciano nel cuore stesso del [modernismo](#) i semi del postmoderno,¹⁸⁸ per esempio con John Burt Foster Jr., *Heirs to Dionysus* (1981), il quale attraversa le opere di Gide, D.H. Lawrence, Malraux e Mann.¹⁸⁹ Di grande interesse sono le interpretazioni quasi integrali di *Così parlò Zarathustra* per mano di Laurence Lampert (1986), Kathleen Higgins (1987), Gary Shapiro (1989).

Figura cruciale, e più volte citata nel corso di questo lavoro, è chiaramente Martin Heidegger, forse il più influente filosofo del secolo per aver tentato di rovesciare la forma metafisica per eccellenza, il platonismo, scardinato i fondamenti del [soggetto](#) e considerato la filosofia come la ricerca delle essenze, esaurita,

finita, o tramontata.¹⁹⁰ Ma il pensiero di Heidegger fu sempre in movimento, e le interpretazioni cambiano se ci si concentra sugli scritti degli anni venti, trenta o cinquanta. Di certo ancora prima che Derrida introducesse la sua variante grammatologica, la questione della fine della filosofia era stata presa sul serio anche in Europa, e in particolare durante e a partire dalla fine della seconda guerra mondiale. Heidegger aveva visto in Nietzsche colui che per primo gli indicò la strada per smascherare i presupposti ontologici di tutte le categorie dei filosofi occidentali. Come per Nietzsche, la ricezione di Heidegger segue inizialmente le fortune dell'esistenzialismo, ma dagli anni settanta in poi egli diventa l'interlocutore principale per quesiti che hanno origine in diversissime discipline.¹⁹¹ Non ci sono dubbi sulla sua centralità in qualsiasi discussione sul postmoderno. Le "fortune" del pensatore della foresta nera cambiano con l'arrivo sulla scena, e sulla scorta delle ricerche biografiche di Hugo Ott, del libro di Farias, *Heidegger et le nazisme* (1987), che costringe, come del resto avvenne altrove, a una profonda rilettura dell'enigmatico maestro.¹⁹² In un certo senso, accade a Heidegger quello che accadde quasi contemporaneamente a Paul de Man, il quale vide la sua stella tramontare con la pubblicazione dei suoi scritti giovanili, *Wartime Journalism* (1988). Non è questo il luogo per riaprire un capitolo cruciale rispetto all'intendimento del filosofo (e del critico), e che ha costretto centinaia di persone a domandarsi, quasi fosse per la prima volta, quale sia il rapporto tra la filosofia e il potere, tra l'etica del filosofo come cittadino e l'etica di quello che dice/scrive.¹⁹³ Laddove sembra che nel caso di un artista le idiosincrasie tra opera e vita di un autore diventino curiosità per amatori e documenti per specialisti, nel caso dei filosofi si è sempre presupposto che essi fossero *super partes*, e che la loro vita personale non fosse di nessuna rilevanza per la comprensione dei loro pensieri. Questo è da discutere. Ma nel momento in cui si assume una carica pubblica le cose si complicano. Si legge quasi ogni giorno nella stampa di comportamenti che violano protocolli istituzionali, norme di etica e persino regole del galateo. Presidenti e reali di grandi nazioni caddero sotto l'impeto di grandi scandali. Ma nel caso di Heidegger (e di Gentile ancora di più) ci si è domandati se il nocciolo medesimo del pensiero filosofico non contenesse le premesse, all'atto pratico, per una trasformazione socio-politica

della società che conduce all'autoritarismo o al fascismo. Il caso Heidegger ha visto celebri “difensori” e altrettanto agguerriti “distruttori” del suo pensiero, ma nel complesso il progetto di una ontologia radicale e di un rovesciamento della forma mentis della Modernità è naufragato¹⁹⁴ anche perché, a differenza per esempio di Sartre, che entrava nei dettagli e partecipava attivamente alla giusta intesa del suo pensiero (in particolare quando si rese conto di aver “errato”, come nel caso di [Stalin](#), e si rimise all'opera e rifece la sua filosofia della storia), Heidegger ha mantenuto sempre un registro astratto e un tono distaccato, olimpico, e non ha mai espresso un parere sull'olocausto: il suo pensiero è quindi passibile di contrastanti interpretazioni sia da parte dei suoi discepoli, sia da parte delle autorità e forse anche da parte di Heidegger stesso.

Ma la domanda sulla fine della filosofia come disciplina e come la forma più alta di pensiero è stata e rimane un problema, se non *il* problema, della fine del ventesimo secolo.¹⁹⁵ È un altro ma anche il più vasto campo in cui si può parlare di *finismo* (*endism*). E per essere stata la matrice onnicomprensiva di tutto lo scibile, a partire da [Platone](#) e da [Aristotele](#), domandarsi se la filosofia sia “finita” significa risalire a ritroso lungo l'arco di 2500 anni, ripensando cioè l'intera storia dell'[Occidente](#) giudaico-cristiano e greco-romano. Se il postmoderno coincide con il declino definitivo dell'intero apparato metafisico ed epistemologico della [civiltà](#) occidentale, allora diventa importante capirne il perché, e in quest'ottica considerarlo davvero una monumentale svolta storica ed epocale: storica all'interno dell'Occidente, e con particolare attenzione agli ultimi cinquecento anni, cioè alla Modernità; epocale con riferimento all'Essere, nel senso attribuito a questa parola da Heidegger.

Gli attacchi alla filosofia coincidono con l'attacco postmoderno alla presunta continuità o presupposta connessione degli avvenimenti storici. Le s/conessioni tra eventi, la dis/continuità temporale, il non-fondamento del [soggetto](#), l'arbitrarietà delle teorie della conoscenza sono elementi di base per un rilievo della profondità e molecolarità della crisi che il postmoderno filosofico ci ha consegnato. E se abbiamo visto quello che avvenne in settori particolari, con la fine della filosofia bisogna guardare al “big picture”, all'interpretazione generale di tutto. A fini pratici ed

espositivi, il problema si può ridurre a due considerazioni: *essere e conoscere*. Heidegger ha smascherato la metafisica dell'essere: l'Essere è sempre (già stato), la nostra ricerca per una *philosophia perennis* si è tramutata in una pseudoricerca sull'essere degli enti, sulla strumentalità, mutatasi in *techné* come "inquadramento" (*Gestell*) al termine di una lunga parabola diacronica. Wittgenstein ha smascherato l'epistemologia, la pretesa che si potesse arrivare a costruire una teoria della conoscenza senza residui, senza metafore, senza incertezze, senza entrare in un gioco semantico. Questi i due pilastri della fine della filosofia, queste le colonne d'Ercole al di là delle quali si stende agitato e minaccioso il ventunesimo secolo.

Ma non per questo si deve smettere di *pensare*. Heidegger si è limitato a qualche allusione,¹⁹⁶ ma per il resto, dal secondo dopoguerra in poi ha preferito bivaccare nell'iperuranico mondo della *poesia* lirica. Wittgenstein ha invece generato scuole di arditi logici che insistono malgrado tutto a tessere connessioni valide e verificabili tra oggetti, stati, e il mondo del discorso. Consapevoli della finzione della *tabula rasa*, nel campo dei filosofi continentali, i lettori e continuatori di Heidegger hanno tuttavia ripescato alla tradizione o tentato di sbucare dall'altra parte, confrontandosi con l'inaggrirabilità dell'Altro o dell'Alterità, come Alphonso Lingis, o aspirando a una conciliazione tra *ismi* tipicamente autoescludentisi come il realismo e il relativismo, nell'opera di Joseph Margolis, oppure riproponendo la centralità dell'immaginazione, per esempio nel lavoro di John Sallis. Di Calvin Schrag, i cui primi tre libri elaborano l'esistenzialismo (finitudine, libertà, etica), ricordiamo *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1989) che prepara la "risposta" alla sfida filosofica del postmoderno. Nell'intervento del 2000— in cui egli considera i postmodernisti "nuovi sofisti" (2000: 132) e riassume il suo libro del 1997— egli introduce la nozione di "razionalità trasversale" e "razionalità prassica" (121), la quale evita logocentrismo, *dualismo* e normativismo ribadendo la necessità di un presupposto soggettivo, etico, fluido, in cui l'unità del senso si dà dopo, non in principio. Anche egli quindi si focalizza sul performativo circostanziato, sull'intenzionalità, anziché sul constativo, il definitorio o categorico. In un simile ambito di riflessione si colloca *The Hermeneutics of Postmodernity* (1988) di Gary Madison, un'opera che non cerca tanto di circoscrivere un

campo “nuovo” quanto piuttosto di tracciare il formarsi e lo svilupparsi di alcuni temi chiave della contemporaneità. Nel libro si indagano le aporie nella teoria di Hirsch Jr. in forza del suo background nel positivismo logico, vistose quando vengono paragonate all'**ermeneutica** gadameriana. Per la sua identificazione del **metodo** con il progetto razionalistico e scientifico, Gadamer in effetti non sviluppa pienamente il procedimento della sua ricerca in *Verità e metodo*, per cui Madison fornisce una propria versione (MADISON, 1988, pp. 25-39), quasi un'aggiunta che retrospettivamente appare giustificata.¹⁹⁷ Tenendo distinti il piano della spiegazione da quello della comprensione, egli isola in seguito gli elementi costitutivi di qualsiasi progetto interpretativo: dissoluzione dell'epistemologia e la valutazione del mondo della vita in Husserl, i tentativi di superamento dell'opposizione corpo-anima o soggetto e oggetto in Merleau-Ponty, la rivalutazione ermeneutica della metafora in Ricoeur, la dissoluzione del “Mind-Body Problem”,¹⁹⁸ e l'esplorazione della metafisica in quanto mito.¹⁹⁹ Per Madison, già autore di una pregevole teoria dell'interpretazione,²⁰⁰ la postmodernità impone l'apertura a modalità dell'essere che non rientrano nelle categorie trascendentali, scientifiche e razionaliste, per cui bisogna puntare sulle comuni origini del pensare e del poetare, e si richiede un'investimento nell'immaginazione²⁰¹ e nella comprensione discorsiva (accettando così la nozione di filosofia come “conversazione”). E come si supera, d'altra parte, la tradizione della filosofia come specchio della natura (altro topos rortyano)?

La risposta a questi quesiti emerge se ci domandiamo semplicemente qual è la caratteristica più saliente del postmodernismo. Credo si possa dire con tranquillità che l'enfasi è stata posta sul linguaggio, *die Sprachlichkeit*, *le discours*, la testualità. (p. 183)

In altre parole, il legame che nel modernismo si pensava esistesse tra *les mots et les choses*, e che è stato abbastanza esplorato, per esempio con le avanguardie, si è rotto. Il discorso, avvertiva Foucault, acquista un suo status particolare, e parla, regola e controlla il rapporto tra ciò che si dice e ciò di cui si può dire. Ma Madison segue la sua pista:

Pienamente postmodernista è la famosa asserzione di Gadamer: ‘L'essere che può essere compreso è linguaggio’. Adattandola al nostro contesto,

potremmo dire: ‘L’essere che può essere immaginato è linguaggio. (*ibid.*)

Molti filosofi continentali hanno cercato di vedere in Gadamer un pensatore postmoderno, ma in effetti egli, è stato anche detto, è più “tradizionale” di Heidegger, e per il suo insistere sulla centralità dell’Essere (e della verità) e l’universalità dell’approccio ermeneutico, è un pensatore della Modernità (tra i suoi autori maggiori ci sono [Platone](#) e Hegel). Madison effettua uno spostamento quasi metonimico, di sostituzione laterale della parola comprensione con quella di immaginazione, e in un certo senso questo attuerebbe un salto nella postmodernità. L’immaginazione delinea “il mondo della pura possibilità” (p. 191), ma non ci vengono dati casi ed esempi nel mondo concreto della prassi.

Altri Continental Philosophers hanno ovviamente rivolto l’attenzione al linguaggio. Negli anni novanta in particolare escono alcune pubblicazioni che sembrano riprendere la nozione di linguaggio non già, chiaramente, nel senso dei filosofi analitici, e neanche nell’accezione post-strutturalista (che del resto tendeva a spegnersi come un fuoco fatuo), ma inteso come atto di comunicazione interpersonale, come dialogo nella realtà. Questo perché si percepiva il degradamento del discorso pubblico, la formalizzazione del politichese, l’etica riduttiva e inautentica del “politicamente corretto”, la supremazia del visuale e delle formule pubblicitarie. Persino nelle università si lamentava che l’insegnamento della composizione, che non ha nulla a che fare con il “bello scrivere”, ma solo con l’adeguamento a un registro minimo che permetta di entrare proficuamente in società, era diventata l’imposizione di un modello di esposizione semplicissimo e meccanico. L’aspetto che considero di rilievo qui è il ripristino della [retorica](#) come categoria o dimensione filosofica concreta e capacitante, la quale nel dimidiare le associazioni negative che aveva in passato,²⁰² si spera getti le basi per un pensiero che sia inter-soggettivo e interpretante-costituente. In questo senso, forse il meglio la filosofia continentale l’ha dato negli anni ottanta, quando alcuni filosofi hanno incominciato a prendere sul serio la letteratura (Vedi sotto, Parte V.1).

Ma un aspetto di grandissima rilevanza non è stato veramente affrontato dai filosofi continentali, poichè con qualche eccezione

e per di più *en passant*, non si sono posti la *questione del colonialismo*. Come abbiamo avuto occasione di vedere in alcuni capitoli precedenti, nel postmoderno ci si è trovati, in filosofia, a debellare l'unità e la trascendentalità del *soggetto* e della *soggettività*, mentre nei Post-colonial Studies e nel femminismo ci si batteva per la ricostituzione e il riconoscimento del soggetto autonomo e identitario, e per l'affermazione della differenza sessuale e l'autonomia delle donne. E si capisce come questa situazione abbia portato a grossi fraintendimenti. Scrive Ofelia Schutte: "La teoria critica postcoloniale, nel chiamare in causa la collocazione del pensatore continentale, solleva la questione di base: quale è la differenza tra la filosofia europea e l'eurocentrismo? Si può essere un Continental Philosopher e un critico dell'eurocentrismo allo stesso tempo?" (SCHUTTE, 2000, p. 8) Non si dà risposta efficace perché non si critica fino in fondo la sotterranea forma mentis che legittima sia l'una operazione (l'essere europei e quindi inevitabilmente eurocentrici, e per il nostro lavoro, euroamericanocentrici), sia l'altra, cioè quella di essere critici della filosofia, o di una certa filosofia, dell'Occidente, anche perché la filosofia stessa, in particolare negli ultimi due secoli, si è definita essenzialmente come *Kritik*. Credo che uno degli ostacoli a sbloccare questo circolo vizioso, questo "specchio della natura", sia quello di non voler considerare filosofia la metacritica che avviene in settori o discipline che utilizzano appunto un diverso codice. Si capisce perché Rorty abbia avuto una così grande influenza, cercando in alcune pulsioni fondamentali la ragion d'essere del nostro discorrere, e riuscendo così a "superare", dopo averli assimilati, pensatori che normalmente non si accostano, come Heidegger, Wittgenstein e Dewey. Da parte nostra, nel corso di questa ricerca a tratti inaspettata ritornava la figura di Sartre, quasi a volerci far meditare su una cosa: che forse gli intellettuali e i *penseurs* degli anni settanta abbiano troppo rapidamente seppellito le sue proposte con il suo corpo già prima del 1975. Sartre era "scomodo" e le nuove generazioni volevano parlare un nuovo linguaggio, che sarebbe poi quello della strutturalismo/post-strutturalismo che coincide con l'esplosione del *postmodernismo*. Ma abbiamo visto a più riprese che con la *decostruzione* non si possono intessere discorsi di natura critica, referenziale, intersoggettiva. Nel proferire la domanda sul rapporto filosofia

europea-colonialismo, Schutte non trova nessun interlocutore e si richiama a Sartre (p. 11). Forse è ora di rileggere Sartre,²⁰³ il primo vero filosofo post-coloniale europeo. Schutte si domanda dunque se non sia ora che i continentali mettano da parte il loro metalinguaggio e ascoltino cosa succede negli altri campi e comincino magari davvero a pensare diversamente.²⁰⁴ E chi ritroviamo come esempi di riflessione, nell'epoca della fine della filosofia, se non pensatori nomadi, stranieri, oriundi, deterritorializzati, immigrati, esiliati ed espatriati? I nomi vanno da Franz Fanon a Paulo Freire a Gayatri Spivak, ma potremmo aggiungere Kwame Appiah, Arjun Appadurai, Eduard Glissant e altri ancora. Il fatto che molti non insegnino in dipartimenti di filosofia milita a favore dell'argomento che i Continental Philosophers hanno in genere trattato della svolta della postmodernità solo dall'interno, per così dire, con riferimento a varie configurazioni concettuali nel medio e lungo termine, che si tratti di Cartesio o di Kant o di Hegel, o di Locke, Marx e James, ma non hanno veramente interrogato il pensiero non-europeo, il pensare extra-europeo, e per estensione quindi l'essere Altro in America. La domanda se la filosofia euroamericana riesca a pensare *dopo* la metafisica rimane aperta, ma di certo non può fare a meno di interrogarsi su come pensano le culture e le *civiltà* che non hanno conosciuto Platone e Aristotele e Cartesio e tutti i nomi canonici dei testi liceali. Forse, cioè, pensare dopo la metafisica richiede che, quantomeno, si rendano oggetto di studio e di riflessione e si facciano circolare i testi canonici della tradizione cinese, indiana, araba e africana, per parlare in termini generali. Si potrebbero così creare le premesse per una rivisitazione, nel corso della modernità in particolare, di tutta una serie di logiche e di epistemologie il cui motore girava sull'ascesa materiale e ideologica di determinate forme di organizzazione sociale, come la borghesia e il *capitalismo*, a scapito di un parallelo sviluppo negli altri paesi che occupano i rimanenti quattro quinti del pianeta abitabile. Questa asimmetria congenita alla *forma mentis* euroamericana (o alle sue varie mentalità) e oscurata nel tramandarsi della propria autoriflessione per cinque secoli, si chiama *colonialismo*, in tutte le sue forme, anche quelle indirette di oggi. Resta, quindi, nell'epoca della fine della filosofia, non tanto un peccato da espiare o un danno da ripagare, quanto un vuoto da colmare chiedendosi se effettivamente,

all'interno del filosofare, nell'*animus* stesso del filosofo occidentale, non sia racchiuso (come si è speculato a proposito di Heidegger e il nazismo) un meccanismo che aspira al potere e non teme di far uso della violenza. E con il futuro azzerato si può, si spera, guardare indietro, rispolverare le spoglie dei monumenti, le tracce incriminanti, le occasioni perdute. E ricominciare.

Da qui logicamente segue l'ultimo topos, che abbiamo rivisto affiorare con una certa frequenza e imporsi con una certa urgenza nel corso della ricerca, e cioè la storia. Avremmo dovuto dedicarle un lungo capitolo a parte, in conclusione ritengo però opportuno mettere filosofia e storia insieme perché sia le varie filosofie sia le teorie della storia si sono trasformate in diverse "retoriche della storia" e dunque in autonomi discorsi fortemente marcati dai presupposti ontologici regionali in cui sono state generate, e in competizione tra di loro. Sono scomparse le "storie universali" e si sono affermate le storie particolari di gente e di idee poco conosciute fino a pochi decenni fa. E all'interno della medesima euroamerica si sono viste ricostruzioni del proprio paese in chiave protestante, cristiana, marxista, sociologica, trascendentale, idealistica. E ci sono adesso storie di particolari minoranze e delle donne che non mirano più a dire solamente "ci siamo anche noi, fateci entrare nel mainstream" ma piuttosto "ecco il passato (che non conosceste o avete ignorato) secondo noi, è tempo di ridiscutere tutti i rapporti". Anche qui si può parlare di una sorta di slittamento di paradigma nel passare dalla storia come la concepiscono Edward Carr e Geoffrey Elton a quella, molto discussa, di Richard Rorty e Hayden White. Ma ricordiamo che dall'inizio della ricerca abbiamo rilevato il fatto che si è parlato addirittura anche di *fine della storia*, tout court. È chiaro che forse si intendeva la fine di *un certo modo* di fare storia, ma l'espressione non è stata presentata con questo *caveat* autocritico.

Verso la fine degli anni ottanta e i principi degli anni novanta escono due proposte, molto discusse anche qui in Italia, sulla fine della storia. La prima proposta viene dal tedesco Lutz Niethammer, che possiamo ridurre schematicamente a tre punti:

a) A partire dal secondo dopoguerra, e in crescendo fino a oggi, si manifesta nelle civiltà occidentali un senso di *fine dell'eroismo* o

delle sue possibilità effettive. Eroismo voleva dire la volontà di battersi fino all'ultimo sangue in nome di valori o in vista di determinati obiettivi collettivi (la libertà, la patria, la giustizia, il dovere), improntata a una idea di **futuro** migliore, con connessi simbolismi e conseguenze sulla vita dei popoli.²⁰⁵ Questi sono crollati o sono stati screditati. Nietzsche è la figura ispiratrice che aveva preannunciato questa svolta.

b) La *pietrificazione della società* o, se si vuole, la riduzione e atomizzazione della vita sociale all'interno di una vasta e complessa macchina produttiva e, a partire dal secondo dopoguerra, riproduttiva, ispirata a Max Weber, allo spirito autorigenerantesi del **capitalismo**.

c) La terza tesi sulla fine della storia riguarda *l'entropia delle civiltà*, o se si vuole la fine dei purismi, ragion per cui tutto e tutti si connettono e si compenetrano, e dunque le classiche distinzioni tra classi o ceti, tra regioni, e tra valori tendono a scomparire, gli individui diventano molecole dello stesso ambito di scambio.

Sullo sfondo, si intravedono bene le circostanze che potrebbero far pensare a una fine della storia, in quanto il quotidiano o la microscopia della vita dei singoli diventa necessariamente partecipe di dinamiche e movimenti soggetti soltanto a spostamenti macroscopici, cioè allo scambio dei grandi capitali. A livello di idee, ciò che verrebbe a cedere e disintegrarsi (come si è annunciato in campi specifici, quali la filosofia, la poetica, la fisica ecc.) è l'Illuminismo e con esso l'idea di miglioramento e di progresso. Il futuro, in base a questa prospettiva, è davvero sempre nel presente: ormai lo dice anche la pubblicità, il tempo si dilata, l'*actualitas* brucia i progetti sentimentali e ideologici di una volta, il passato stesso si trasforma in grande repertorio, banca dati da utilizzare per retoriche di persuasione occulta o meno, per incentivare acquisti, per conseguire un effetto subdolamente pilotato. Secondo questa nuova mentalità non corre granché differenza tra Paperino e Cicerone, tra nomadi berberi e astronauti, purché riesca a convincerti che questa è l'ultima novità, che non puoi aspettare più neanche un minuto: il tempo è sempre alla sua fine, cioè qui e ora. Solo, sempre, ora. Soluzioni? Nessuna. Perché non si pongono domande su cui riflettere, *non* ci deve essere un tempo dell'autocoscienza.

Una seconda teoria sulla fine della storia, molto rilevante per il nostra comprensione della filosofia e della globalizzazione, è quella, già accennata all'inizio, di Francis Fukuyama, che tra l'altro lavora per uno di quei *think tanks* del dipartimento di stato americano, e che pubblica un articolo nel 1989 e in seguito un volume nel '92 intitolato *La Fine della Storia e l'Ultimo Uomo*. La tesi di Fukuyama è la seguente: sconfitti gli assolutismi (i vari Stalin, Hitler, Hirohito e i loro "nipotini" come Franco, Mussolini ecc), le società occidentali conseguono con le democrazie liberali il massimo grado di sviluppo o modo di governare. Egli si domanda: a che serve pensare in termini di storia? Dove la storia chiaramente va intesa come la nota storia della libertà, come *magistra vitae*, quindi come modello contro cui prospettare diverse concezioni di futuro, varie e diverse strade. Tutto è stato fatto e ottenuto, la logica del capitale è l'unica soluzione e forse, senza ironia, quella finale.

Per Fukuyama la storia, oggi come oggi, può riguardare solo anacronismi come il *nazionalismo*, ormai ridotto, secondo lui, a mera astrazione, senza vere differenze specifiche di contenuto sociale o ambizioni universalistiche: si pensi all'omologazione transnazionale di metodi e organizzazioni dello spazio sociale, dalle testate dei giornali europei e americani all'industrie del turismo, dalle legislazioni sulla droga alle prerogative del processo politico, dai problemi urbani così simili tra Los Angeles e Milano, tra Marsiglia e New Orleans, o alle politiche delle università ecc. Altro anacronismo sarebbe la persistenza dei *fondamentalismi*, che riguardano specifiche comunità (siano esse ebraiche, protestanti, cattoliche o islamiche), comunque arginabili e riconducibili entro la vasta e malleabile macchina del postcapitalismo. Alcune delle azioni e/o reazioni o se vogliamo degli effetti deleteri, o bombaroli, di questi gruppi costituiscono, in questa logica, una necessaria ma "inutile" perdita, i danni sono già previsti e in certo modo preventivati, come quando un generale sa che per vincere una battaglia perderà duemila soldati, o come quando si fanno investimenti per la ricerca. Nel mondo del liberalismo compiuto, queste forme di organizzazione e connesse ideologie non hanno più nessuna ragione di esistere.

In entrambi i casi, la Storia non sarà con la S maiuscola,²⁰⁶ ma si ridurrà a versioni circoscritte sottoposte o comunque funzionali

a politiche precise o a grandi progetti industriali o nel migliore di casi a una storiografia che ha accettato il [paradosso](#) delle convenzioni e della narratività. Gli studiosi raccolti da Jenkins si dividono in realisti, empiristi, oggettivisti e documentaristi. Ma detto questo, che si traduce in una prassi e un metodo di ricerca, permane il dilemma della definizione del reperto, del fatto e dell'evento, e la sua rappresentazione, che sminuisce necessariamente il referente e crea una de-realizzazione dell'accaduto. Non c'è quasi nessuno che ha raccolto i frutti, metodologici ma anche teorici, della teoria di Marc Bloch e di Lefebvre, della scuola delle *Annales*. In ciò, secondo un suggerimento di Hayden White, si inserisce l'ombra del [relativismo](#), che costringe a dover adottare tecniche o stili espositivi particolari, improntati a una figura retorica, come aveva dimostrato in *Metahistory* (1980), e come con tutt'altri strumenti ha fatto anche Paul Ricoeur in *Temps et Récit*.

Riassumendo, lo spirito della storia, il *Geist* di Hegel (il quale parlava di risultati più che di fine) o l'*esprit* di Cournot (che pensava in termini di direzione), o anche i corsi e ricorsi vichiani, sono ricondotti alla loro finalità capitale, alla fine, che è sempre un nascere e morire ogni istante. Anni fa Pietro Barcellona parlò del capitale come ormai allo stato di “puro spirito”, facendoci capire che se con la Storia (con la maiuscola) terminerebbe anche il Tempo il potere autorigenerantesi del capitale si trasformerebbe al tempo stesso in linfa e cancro, tesoro e carcere, possibilità coadiuvata e coatta ma anche impenetrabile a chi non si adegua, a chi non si digitalizza. Per concludere: in principio, e alla fine, e sempre, c'è il commercio, o come si dice oggi, il libero mercato. Anche la storia è un commercio di idee e riflessioni. La questione dello statuto della storia nell'epoca postmoderna rimane aperta. Ci saranno, però, le storie particolari. E di queste continuiamo ad avere un gran bisogno.

¹⁸³ Anche se, quando tratta della coscienza e dell'intenzionalità, Searle si allontana da Descartes (SEARLE, 1999, p. 70) e da Sartre in merito all'esistenza di un'autocoscienza (p. 72), e risolve l'opposizione tra dualisti e realisti integrandoli in una concezione unitaria e dinamica, a suo modo risolvendo il problema del rapporto tra mente e corpo. Quest'opera fornisce anche un'aggiornata sintesi della Speech-Acts Theory (pp. 135-61).

¹⁸⁴ Per evocare il titolo di un ricco saggio di Aldo Gargani, *Il sapere senza fondamenti* (Torino 1973). Ma si vedano i lavori di Joseph Margolis, in particolare *Pragmatism Without Foundations* (1986).

185 È vero ciò che dice della Spagna, ma si deve anche notare che Croce, salvo i riferimenti alla sua lettura di Hegel, non è un interlocutore visibile. Tra gli italiani che dialogano ormai con i *continental philosophers*, avrebbe potuto aggiungere, nella generazione precedente, Paci, e negli ultimi vent'anni certamente Vattimo, Agamben, Eco, Perniola, Cacciari e Bobbio. Ma tra i "precursori", manca un canonico riferimento a Vico. L'esagerata propensione a considerare le tradizioni gallo-teutoniche quali sole rappresentative del pensiero europeo avevano a suo tempo motivato il lancio della mia rivista *DIFFERENTIA review of italian thought*, di cui uscirono nove fascicoli tra il 1986 e il 1999.

186 Tra i quali Olafson, Danto, Mann, Hesse, Heidegger, Jaspers, Aiken, Scheler, Schacht.

187 Dibattutissimi anche in Italia in quel periodo, i nuovi stimoli provengono da Deleuze, Derrida, Blanchot, Blondel, Granier, Klossowski, Kofman, oltre che dai teologi Altizer e Valadier e il pensatore non categorizzabile Alphonso Lingis.

188 Si veda sopra il capitolo su Avanguardia e postmoderno (II.1-4).

189 Manca in questo filone dionisiaco Gabriele D'Annunzio, poco conosciuto tra i filosofi, specialmente in America. Nell'articolo di Miklowitz (1996) D'Annunzio viene letto come uno dei primi cattivi appropriatori del pensiero nietzscheano, quasi alla stregua delle mistificazioni naziste. Ma si veda in merito CARRAVETTA 1991: 79-129, in cui questo luogo comune veniva rovesciato.

190 Si riveda in particolare sopra II.1.8. Cfr. HEIDEGGER, 1980, pp. 163-81.

191 Si veda per esempio l'ampia raccolta di Michael Murray, *Heidegger and Modern Philosophy* (1978).

192 Per gli Stati Uniti, si veda il fascicolo doppio del *Graduate Faculty Philosophy Journal* (1991), a cura di Marcus Brainard, intitolato, *Heidegger and the Political*, che contiene tra l'altro le recensioni del 1910-1913 pubblicate su *Der Akademiker*, e gli incartamenti della de-nazificazione del 1945.

193 Situazione analoga si registra in Italia con la vistosa assenza salvo tra pochissimi, di Giovanni Gentile nel discorso filosofico e culturale.

194 Sarebbe "l'altro pensiero" della citazione epigrafe. Cfr. HEIDEGGER, 1987, p. 140.

195 Per alcune variazioni sul tema si veda Cohen e Dascal, ma anche altri lavori che uscirono negli stessi anni, come Harry Redner, *The Ends of Philosophy* (1986), John Rajchman e Cornel West (a cura di), *Post-Analytical Philosophy* (1985), oltre alle pubblicazioni molto discusse di pensatori noti come distruttori dei fondamenti filosofici delle loro discipline, a partire da Adorno, Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, e Vattimo tra gli europei, Putnam, Hacking, Feyerabend, Margolis e Rorty tra gli angloamericani.

196 Penso a suggerimenti contenuti in *Che cosa significa pensare?* (HEIDEGGER, 1978, I, pp. 106 ss.), nel quale si ipotizza un pensiero non agonistico, o meglio non antagonistico, anche se Heidegger non ci ha lasciato indicazioni precise su come tradurre questo in un'etica del quotidiano, quando si è costretti a far

fronte alle forze ormai caotiche e perennemente decentranti degli enti e degli eventi.

197 Vorrei far notare che anche il mio *Il fantasma di Hermes* (1996) parte dall'insoddisfazione del trattamento del metodo da parte di Gadamer, ma con la differenza, rispetto a Madison, che nel mio lavoro considero il retorico come terreno comune o anello tra teoria e metodo. Si veda ora lo sviluppo e la riformulazione del problema in CARRAVETTA, 2009.

198 “In questa nostra epoca despiritualizzata dalla quale sono svaniti gli dei, s'insinua il sospetto che l'attuale mancanza di una risposta al problema mente-corpo potrebbe essere dovuta al fatto che quel problema, in effetti, non esiste. Si sostiene ampiamente che si tratti di uno pseudoproblema. Mentre tutti sono d'accordo che ci siano i corpi (anche se ci sono diversi modi di intenderli: 'corpo' è un termine equivoco), c'è un numero crescente di persone disposta a pensare che termini come 'psiche' o 'anima' (quasi nessuno, eccetto qualche irriducibile tomista, usa ancora questa parola) non si riferiscano proprio a nulla o, come sostengono quegli antipodiani chi si fanno chiamare teorici dell'identità, siano solo circonlocuzioni per riferirsi al corpo materiale” (p. 156).

199 “Teorizzare la metafisica è quindi un certo modo di agire. Da questo punto di vista la metafisica funziona come il mito, in quanto essa è anche fondamentalmente *poesia*, una *poiesis*. Si potrebbe chiamare il metafisico 'poeta delle idee'. Ma a differenza di ciò che oggi si chiama 'arte', il mito e la metafisica non richiedono la sospensione del giudizio” (p. 126).

200 Si veda il suo *Understanding*, del 1982.

201 Sulla crucialità dell'immaginazione nella riflessione filosofica insiste anche John Sallis in “Imagination, Metaphysics, Wonder” (SALLIS, 2000).

202 Mi limito a segnalare, in attesa di uno studio approfondito, i lavori elencati nella Bibliografia di Steven Mailloux, Thomas B. Farrell, James L. Kastely e l'antologia di Walter Jost e Michael J. Hyde.

203 Tra il 1997 e il 2001 uscirono diversi libri su Sartre, e Bernard-Henri Lévy in particolare lo considera il più grande filosofo del ventesimo secolo.

204 Si veda l'opera di Alphonso Lingis, per esempio.

205 Una tesi simile abbiamo visto già in Lyotard, il quale inquadrava la nozione di postmoderno come l'epoca in cui vengono meno i grandi metaracconti, o i grandi miti dell'Illuminismo, quali l'emancipazione e l'idealismo romantico.

206 Si veda il primo capitolo di Keith Jenkins in *The Postmodern History Reader* (JENKINS, 1997, pp. 7-14). Si veda anche e si paragoni alla riflessione di Marramao sugli “idola” della modernità (1989), alcuni dei quali sembra ci sia bisogno di far sopravvivere nella postmodernità.

Parte V
Modi e mondi del discorso

Letteratura e critica

1. L'ERRARE DI PROTEO E LA RETE DI HERMES

Il dibattito sulla “Fine della teoria”

It is never the thing but the version of the thing.
Wallace Stevens

1.1. Introduzione

L'orizzonte critico e culturale americano dell'ultimo quarto di secolo¹ del Novecento si mostra complesso e agitato, ricco e stimolante, e senza dubbio esso è stato in parte influenzato dalla concezione del postmoderno che vi sta a monte. Poiché non si può pretendere di poter parlare di tutte le sue manifestazioni, e non volendo, allo stesso tempo, riportare solo delle brevi schede critiche a una ventina di libri, in questo capitolo adottiamo il seguente piano retorico-metodologico. Prenderemo in esame quattro diverse aree o ambiti di discussione, e cercheremo di individuarne figure tipiche delle problematiche rilevanti della critica americana. Bisogna quindi stabilire delle tesi all'inizio della nostra disamina, ai fini di fissare alcune coordinate concettuali e dei referenti di significazione, anche lessicali. Infine ritorneremo al punto di partenza per confermare e/o elaborare il nostro particolare modulo ermeneutico o pratica di lettura e sul cui sfondo si potrà percepire l'amorfa frontiera tra due epoche storiche che ci aiuteranno, si spera, a comprendere meglio la dialettica tra moderno e postmoderno

Gli ambiti privilegiati e/o i materiali in questa esposizione saranno costituiti da:

- a) scritti e dibattiti intorno al problema del come e se si possa ancora fare teoria critica, quindi essenzialmente scritti metacritici;
- b) il problema del definire, limitare, e s/vincolare le modalità linguistiche del fare critica, della sua scrittura;

- c) l'emergenza di una corrente eterogenea denominata *New Historicism*, e alcune implicazioni per la storiografia;
- d) scritti e dibattiti intorno al problema del rapporto tra filosofia e poesia, quindi riguardanti un nodo antichissimo, l'*antica diafora*, allargando il campo al pre-moderno;
- e) alcune proposte e conclusioni in vista dell'incerto arrivo del 2000.

1.2. Di Hermes

Il modello critico per mezzo del quale ci addentreremo in questi territori, questi *topoi*, è basato sull'assunto (già menzionato di passaggio sopra² e magari da rivedere alla fine) che *non si dà teoria senza metodo*, e non c'è *metodologia o strategia dimostrativo-espositiva che non celi una teoria e possa fare a meno di essa*.³ Detto altrimenti, prendo il termine "teoria" come l'insieme dei presupposti ontologici che nel dare coerenza essenziale a un enunciato (a una filosofia), riflettono le fondazioni metafisiche di un dato discorso interpretativo. Scopriremo infatti che la teoria si collega a ciò che una volta si chiamava, senza metterla tra virgolette, *ideologia*,⁴ o che comunque il suo denominatore comune implica un particolare uso del linguaggio (o meglio: delle parole), una sua retoricità,⁵ la quale a sua volta può essere semanticamente esplicita o implicita. Deve, insomma, essere "spiegata", col che si ricorda la dimensione *ermeneutica* di fondo. Con il termine "metodo", d'altra parte, designo l'insieme di tecniche e procedure che permettono l'estensione, semanticamente e logicamente coerente, di referenti (concettuali e sociali a un tempo) che chiamiamo epistemi. Detto altrimenti, *il metodo è l'apparato epistemologico che realizza e legittima il sapere*. Questa connessione ha assunto diverse forme storicamente, ma è ineliminabile. Essa non va intesa come un nuovo tipo di *Grund*, quanto piuttosto *come una dinamica, una energia, e una condizione possibilitante al darsi medesimo del linguaggio*. È sottinteso che lo schema, complessissimo, non può non assumere, nel presente contesto, che una formulazione euristica se non addirittura didattica. Diversi aspetti verranno ampliati strada facendo. Per il momento, *il luogo di incontro tra teoria e metodo corrisponde per noi alla prassi retorico-ermeneutica di qualsiasi discorso su o intorno a*

qualcos'altro e generalmente di pubblico dominio. Hermes sarà sempre colui/colei che si trova nel mezzo tra emittente e ricevente, tra il critico e i suoi colleghi e studenti, tra un punto di vista (intenzione) e l'insieme delle altre prospettive che coesistono nella società (estensione) e contribuiscono al suo essere inteso (interpretazione, la storia).⁶

Si vedrà che l'ambito culturale americano degli ultimi vent'anni offre diverse conferme che il modello schizzato è valido e fruttuoso per intendere la **letteratura** e la cultura, ma al tempo stesso offre anche diversi spunti per capire queste discipline all'interno della questione del postmoderno e per una futura elaborazione e programma di marcia.

1.3. Del fare teoria

Ripartiamo dall'inizio degli anni ottanta. Nel loro polemico intervento del 1982, "Against Theory",⁷ Knapp e Michaels sferrano un attacco a quasi tutte le maggiori scuole critiche che si costruiscono e poi dispongono di una ontologia generale di base, ossia di una teoria praticamente onnicomprensiva che viene *prima* dell'attuale messa in opera della critica, del suo manifestarsi. Prendendo in esame la tematica del rapporto tra significato e intenzione autoriale, i due giovani professori isolano alcune *aporie* nella teoria generale di Hirsch Jr.⁸ Essi ritengono che *l'intenzione critica si dia simultaneamente con il suo significato*. Una teoria veramente coerente con le sue premesse si preoccupa principalmente di dimostrare che in mancanza della teoria, sia la cosa, sia l'interpretazione, sia l'esperienza, non hanno senso, perché non ci sono coordinate od orizzonti entro i quali le cose significano. Ma appena si scopre che in questa situazione non ci sono appunto scelte veramente teoriche da fare, allora ci si domanda: a che serve la teoria, se non a farci credere che possiamo scegliere tra metodi interpretativi alternativi (Knapp-Michaels, in MITCHELL, 1985, p. 18)? L'intenzione non è qualcosa che si può decidere di accendere o spegnere a volontà. Essa esiste nel suo manifestarsi. Se io decido che un determinato testo è da considerare letteratura, ho posto le basi per un referente concettuale generale che informerà ogni stadio successivo: non ho cambiato niente di interiore o intrinseco al

testo in questione (il quale rivendica – e chiede che sia rispettata – la propria alterità, inviolabilità, autonomia), quindi non sono intervenuto nel o sul testo (non ho contribuito alla sua intenzione, insomma), ma solo su ciò che si dice *del* testo e che circola in una data società o comunità (o associazione professionale ecc.) come un sapere autorevole e autorizzante. Vediamo da vicino.

Nel concludere il saggio, Michaels e Knapp osservano:

Finora il nostro argomento riguardava ciò che potremmo chiamare il lato ontologico della teoria, ossia le sue particolari asserzioni sulla natura del suo oggetto. Abbiamo suggerito che queste asserzioni prendono sempre la forma di un generatore di differenze là dove in effetti non ce ne sono, immaginandoci un modo di linguaggio scevro di intenzione – privo, cioè, di ciò che lo rende linguaggio e lo distingue dagli accidenti o dai rumori meccanici o da segnali vari. Ma abbiamo anche tentato di dimostrare come questo strano progetto ontologico è più di una spontanea anomalia, perché è infatti al servizio di un obiettivo epistemologico. Quest'ultimo è l'obiettivo del metodo, governare la pratica interpretativa per mezzo di una narrazione più ampia e sistematica. Infatti, le controversie teoretiche della tradizione anglo-americana hanno più spesso preso forma di argomenti sulla situazione epistemologica dell'interprete, che non di argomenti sullo statuto ontologico del testo. Se il progetto ontologico della teoria riguardava l'immaginarsi una condizione del linguaggio che precede l'intenzione, il suo progetto epistemologico riguardava l'immaginarsi una condizione di sapere che precede l'interpretazione. (MITCHELL, 1985, pp. 24-25)

Il critico entra nel dibattito scoprendo che lo spazio intermedio *tra* teoria e metodo, *tra* generalità necessariamente astrattizzanti e specificità ripetitive è già codificato, ossia è abitato da diverse ipotesi di interpretazione e comportamento. Posto che la teoria nel senso puro non può esistere, posto che una teoria non può avere una validità scollata da un contesto concreto e politico, il dibattito in un certo senso si trasforma in una difesa della teoria, e sulla sua necessità proprio quando scopre i suoi limiti.

La proposta va incontro ad adesioni ma anche a resistenze. Oltre a quella menzionata di Hirsch Jr., c'è l'osservazione di Jonathan Crewe secondo la quale l'argomento di "Against Theory" pone un'insormontabile distinzione di fondo tra *teoria* e *pratica*, in un certo senso semplificando eccessivamente, e perdendo di vista il fatto che qualora la teoria errasse nelle sue premesse, essa nasce proprio nell'errare (MITCHELL, 1985, p. 57). In

più, si addita il problema (squisitamente metateoretico e grammatologico) dei paradossi che si creano quando si vuole effettuare una critica alla teoria e lo si deve fare... teoricamente. Come Crewe, anche Steven Mailloux, nel suo intervento “Truth or Consequences: On Being Against Theory” (pp. 65-79), richiama l’attenzione sulla contraddittorietà di schierarsi polemicamente contro le distinzioni logiche o formali (anche se a tutti gli effetti “non reali”) tra pratica e teoria, ma tramite una anti-teoresi costruita con le stesse distinzioni che condanna. Evidenziando il [paradosso](#), se non l’aporia, scrive Mailloux:

Come tutti questi discorsi teoretici, “Against Theory” separa l’inseparabile (la teoria dalla pratica) al fine di prescrivere una certa pratica: l’abbandono della teoria. (p. 71).

In “Theory of ‘Against Theory’” (pp. 80-88) Adena Rosmarin si sofferma sulla storia della separazione – teoricamente necessaria, si potrebbe aggiungere – tra intenzione e linguaggio o tra sapere e credenza, e accusa Knapp e Michaels di scarsa conoscenza degli sviluppi di quelle posizioni che rientrano nella concezione occidentale della *rappresentazione*. I due giovani critici, insomma, avrebbero eletto a oggetto di discussione una nozione di teoria fortemente riduttiva e deterministica, da cattivo kantiano del XIX secolo (p. 82). La polemica avalla un’idea di teoria implicitamente costrittiva,⁹ mentre per Rosmarin la “vecchia” teoria della conoscenza fondata sull’idea di rappresentazione offre molte altre possibilità di enunciazione, alcune tra le quali non separano affatto esperienza e unità formali di espressione (per esempio in Fish), né necessariamente “aggiungono” l’intenzionalità al significato di un testo (sarebbe un’accusa rivolta a Hirsch e Juhl¹⁰, interpreti marcati da un “nichilismo positivo”), o la “rimuovono” per garantirne l’assoluta autonomia e farne fonte delle proprie letture (accusa contro Paul de Man, che sarebbe dunque un critico “nichilista negativo”). Benché non si tacciano Knapp e Michaels di fare dell’anti-ideologismo scopertamente ideologico – come farà qualche anno dopo il citato Bové e la critica della sinistra –, si raccomanda loro per esempio una lettura di Rorty in merito alla componente linguistica dell’epistemologia della critica,¹¹ e maggior attenzione all’eterogeneità delle teorie, alla loro natura contestataria, al loro essere neint’altro che “dei modi”¹² implicitamente “pratici” di

“fare teoria”, tutto sommato fruttuosi e interessanti.

Sorvolando momentaneamente sui dettagli specifici della polemica, si nota comunque in quasi tutti questi critici un certo fastidio, una “resistenza” alle proposte (e/o imposizioni) della Teoria, ma anche l’esigenza e la volontà di ricondurre il discorso della critica, l’atto stesso dell’interpretare, sul terreno del sociale e dell’ermeneutica, sulla sua validità politica ed euristica.¹³ Ma prima di passare a questo aspetto, è importante notare la rilevanza concessa, evidente in tutti i saggi menzionati, alla *costituzione del significato di un testo a partire dalla sua interpretazione*, o meglio, a partire dall’effettivo numero di interpretazioni che entrano nel giro di una comunità e che interagiscono con tutte le susseguenti interpretazioni di un dato testo. Abbiamo qui la conferma della crucialità della comunità di lettori come origine e fine dell’ermeneutica secondo Fish.¹⁴

1.4. Dell’erranza

Per Stanley Fish il teorizzare – il “fare teoria” – è impossibile. Il che significa che un’ermeneutica generale è irrealizzabile, a meno che non si costruisca in base a grosse riduzioni concettuali e in vista di un *metodo* che dà sempre, prevedibilmente, risultati validi e corretti. Contro lo Hirsch Jr. di *Validity in Interpretation*, Fish sostiene che al massimo si dà una “ermeneutica locale” ossia un giudizio particolare basato su questi e non questi altri dati, in circostanze uniche e irripetibili. La sua nozione della costruzione del senso in base al *connubio tra credenza collettiva e dimostrazione empirica* relativa a casi specifici è nota. Per Fish esiste una pratica di scrittura storicamente e circostanzialmente marcata, ma mai generale abbastanza da poterne isolare elementi e modelli indipendentemente dall’oggetto o fenomeno da analizzare:

Il sapere linguistico non è astratto ma contestuale, locale anziché generale, dinamico anziché invariabile; ogni regola è orientativa (“rule of thumb”); ogni grammatica di competenza è una grammatica della performance travestita. (Fish in MITCHELL, 1985, p. 111)

La posizione di Fish è stata molto dibattuta. Ricongiungendo il sapere critico, che si fonda inequivocabilmente su dei presupposti,¹⁵ all’irriducibilità della credenza in quel sapere e in quella data circostanza di lettura (o ricezione), Fish evita lo

scetticismo della regressione, in quanto anche il dubbio radicale è fondante:

Dubitare non è qualcosa che si faccia al di fuori delle assunzioni che reggono la coscienza... Non si dubita in uno spazio vuoto, bensì a partire da una prospettiva, e tale prospettiva è a sua volta immune dal dubbio fintanto che non viene rimpiazzata da una prospettiva diversa, la quale, similmente, sarà immune dal dubbio. *Il progetto di un dubbio radicale non può mai superare la necessità di essere situati*; per poter dubitare di ogni cosa, incluso il terreno su cui si sta, occorre trovarsi altrove, e quell'altrove diventerà allora il terreno su cui si sta. (FISH, 1980, p. 360, sottolineatura mia)

Sottolineo alcuni fatti. Si rivendica l'importanza o meglio l'inevitabilità della coscienza, in senso lato, ma comunque in maniera da poter dialogare sia con la psicoanalisi sia con la fenomenologia e sia con la dialettica della lotta di classe. Si contesta la possibilità al dubbio radicale cartesiano di porsi in un "qualche dove" ("somewhere") al di là e al di sopra del proprio esser-ci, indipendentemente e autonomamente dal fatto concreto del significato che emerge durante l'interpretazione. In questo senso la teoria di Fish si allea alle critiche della metafisica praticata dai Continental Philosophers, come pure alle critiche della scienza e dello scientismo praticato nelle scienze umane e in particolare nell'interpretazione delle letterature. Infine, essa è maggiormente predisposta a un utilizzo in chiave politica e pragmatica rispetto all'interpretazione, perché quest'ultima esiste primariamente come un sapere linguistico di cui un certo numero di persone ha sancito la legittimità sociale e professionale, discutendolo, sottoscrivendolo o magari distruggendolo, ma in ogni caso ammettendolo come *contesto possibilante*, generatore dell'intellezione medesima. In questo senso, la sua teoria è in sintonia sia con Stanley Rosen, sia con Richard Rorty, ma anche, per la sua disponibilità ad accogliere la contingenza, addirittura materiale, del fatto interpretativo, alla politica della **cultura** nel senso di Jameson. La letteratura "è nel lettore" e bisogna partire da lì, dal suo emergere, dalla sua circostanza, fermo restando che il critico non può più presupporre di starsene avulso dal rapporto io-testo-contesto.

1.5. Il "New Historicism"

The Power of Literature, and of literary study,

*lies in its ability to infiltrate any speech and writing,
transforming what seems outside itself
into something else, into its own odd being.*
S. Greenblatt & G. Gunn

La **soggettività**, lo si può dire senza doverlo dimostrare ancora una volta, è certo una delle vittime della esplosione e crisi della teoria critica, e una voce tra le più importanti del postmoderno. Quando viene meno la teoria generale, viene a mancare il *Grund* a nozioni ultrametafisiche come **soggetto**, identità, significato, scala di valori. Questo ci può tuttavia fornire lo spunto per passare a un altro quesito che vi è connesso quasi necessariamente. Esso riguarda la linguisticità dell'essere, o se si vuole, l'aspetto discorsivo della rappresentazione. Nel 1980 Stephen Greenblatt pubblica *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, in cui osserva che “la costruzione di/del sé e l'essere costruiti dalle istituzioni culturali (come la famiglia, la **religione**, lo stato) si ritrovano inseparabilmente intrecciati,” e che non esistono momenti di “pura, sbrigliata soggettività”: tutt'altro, il soggetto umano cominciò a sembrarmi incredibilmente “non libero,” essendo piuttosto “il risultato ideologico dei rapporti di potere in una data società”. La “**poetica della cultura**” di cui Greenblatt fu promotore mette il dito sulla piaga **ermeneutica**: se l'idea del testo come autonomo e omogeneo in tutti gli altri eventi testuali, posizione dei decostruttivisti, è falsa e illusoria, lo è anche quella del testo autotelico. Influenzati da Michel Foucault, il cui pensiero si prestava alla rivalutazione interna della sinistra, i teorici della critica della cultura – il “Cultural Criticism” – riportano in vari modi la teoria a confrontarsi con la sua rilevanza etica e politica. (cfr. sopra III.2.3)

Su questa strada, a seguito di una serie di analoghe preoccupazioni, dalla poetica della cultura si passa facilmente al “*New Historicism*”, o nuovo storicismo. Negli Stati Uniti il Nuovo Storicismo ha connotati particolari, in gran parte connessi a quella che potremmo chiamare l'ultima sostenuta auto-rivalutazione della sinistra di fronte al prorompere della destra reaganiana, da una parte, e l'ubriacatura strutturalista (il che equivale a dire l'eccessiva dipendenza dalle metodologie razional-scientifiche) e post-strutturalista, dall'altra.

Il New Historicism è sensibile all'importanza

dell'appropriazione e dello scambio nei rapporti sociali e quindi durante la produzione di significato, ma non pone tassonomie o glossari specializzati o matrici epistemologiche. Nello scambio simbolico, per esempio, la transazione coinvolge soddisfazioni di piacere non quantificabili, o interessi non traducibili in capitale finanziario (se non a costo di sproporzionate mediazioni, o cattive ideologie!). Tuttavia resta la creazione e circolazione del suo aspetto linguistico, non mera muta traccia, ma retorica intersoggettiva, pubblica.

Il dibattito intorno alle novità e lacune del New Historicism si attaglia in ogni caso alla critica della modernità, ma non si comprende bene se esso rappresenta il passaggio o salto a una nozione di storicità genericamente postmoderna. Per esempio, se si pensa all'importanza che hanno avuto nozioni e dinamiche come prestigio, memoria, valore/valuta simbolica di scambio, creazione di frontiere e continua infrazione di queste, produzione di complicati metalinguaggi e generazione di indefinite fantasie o anarchie estetiche, si adduce che il declino della Modernità sembra irrevocabilmente marcato e propulso da una energia che non si lascia contenere, e di certo si lascia comprendere come filosofia o critica solo a patto di una implicita rinuncia alla totalità e all'accettazione di vari limiti. Una teoria veramente contemporanea, sostiene Greenblatt, non si colloca fuori dell'interpretazione, "ma nei luoghi nascosti della transazione [*negotiation*] e dello scambio".¹⁶ Questa rilevanza posta sulla messa in produzione, sulle ramificazioni nei vari settori della società, sull'automatica presa di posizione ideologica una volta che un testo circola tra determinati lettori, tutto ciò consente al New Historicism di criticare alcuni presupposti teorici del **marxismo** diventati ormai dogma, come la rigida adozione e impostazione del modello base/sovrastruttura.

Cruciale all'evolversi del New Historicism fu il lavoro di Edward Said, saldamente incastonato in un credo etico:

La critica deve pensare se stessa come vitalizzante (*life-enhancing*) e costitutivamente contraria a qualsiasi forma di tirannia, dominazione e abuso; i suoi obiettivi sociali sono il sapere non coercitivo prodotto nell'interesse della libertà umana. (SAID, 1983, p. 29)

Said sviluppa ulteriormente la tradizione marxista, allargandola a livello di storia delle idee,¹⁷ esponendo i limiti della mera

descrizione storica, che rischia di diventare feticismo delle tracce. Said addita inoltre il problema e pericolo di una *critica d'opposizione* che mutua termini e modelli da un archivio la cui autorità è connessa e/o complice del potere dello stato. Bisogna confrontarsi con il linguaggio della critica, con il senso del suo venire alla luce e con la possibilità stessa del poter fare critica, come problemi interpretativi di primaria importanza. Lo stesso Jameson del resto, nella sua ampia teoria dell'inconscio politico,¹⁸ riserva molto spazio alla problematica, sollevata e studiata primariamente in ambito di *ermeneutica*, della storia effettiva delle interpretazioni medesime, che verranno infatti studiate da lui con maggior attenzione alla ricezione critico-politica di altri esegeti (in particolare per ciò che riguarda Marx).

1.6. Critica minore

Ciò spiana la strada per passare a due altri interessantissimi ambiti di dibattito di questi anni, e cioè la critica “minore” che (si) focalizza sul problema del razzismo, del femminismo, e dell'etnocentrismo; e la critica pedagogica, cioè quei discorsi incentrati sullo statuto e ruolo del canone, dell'idea di storia letteraria nazionale, e sui problemi del *pluralismo* e del multiculturalismo. Buona parte di questi dovrà rimanere sullo sfondo per il resto di questo capitolo, ma la loro presenza sarà importante per meglio contestualizzare. Questo problema, in particolare, è stato oggetto di diversi interventi da parte di critici di colore, i quali in quegli anni ritagliano un ambito particolare di ricerche – Black Aesthetics (LEITCH, 1996, pp. 332-365), e Afro-American Criticism – e tra i cui esponenti principali troviamo Cornell West e Henry Louis Gates Jr. Ad esempio Cornell West, nella sua particolare elaborazione del marxismo,¹⁹ annette l'utilizzo di investigazioni genealogiche sulle condizioni discorsive che permettono a una logica suprematista di diventare egemonica. In seguito ricerca le loro capacità di fornire spunti di discorso controegemonici. In una terza fase, svolge analisi microscopiche dei meccanismi che sostengono e riproducono questi saperi e queste logiche di inclusione/esclusione nello scambio di valori e di soggetti, nei pregiudizi morali come nei gusti estetici, nelle identità sessuali come nella trasfigurazione

tecnologica. Infine, impiega un approccio macrostrutturale che riveli forze globali di sfruttamento e di repressione.

La critica neostoricista americana non si appoggia ai grandi valori o agli immutabili filosofici, preferendo esaminare le manifestazioni parziali e circoscritte di determinate forme discorsive; ma allo stesso tempo *si astiene dall'eccessiva poeticizzazione del referente*, la sua indecidibilità decostruttiva, la scettica *reductio all'assurdo*. Ci sarebbe da menzionare a questo punto che il New Historicism ha preso sul serio gli sviluppi critici all'interno dell'antropologia culturale, e dell'etnografia in particolare. Poiché più che descrizione istanziata e indiziata di microfenomeni nello stile delle *Annales*, bisogna pensare alla "thick description" etnografica, alla caratterizzazione, delimitante ma inaggirabile, dell'altro come *terzo escluso*. Non l'altro come Tu (o alter-ego), ma l'altro come terza persona, come referente sociale e civile. Ricordiamo che l'*occidente* ha sviluppato una logica di esclusione, di guerra contro il terzo (cfr. SERRES, 1982), oppure una sua trasfigurazione ideale a tutti gli effetti improbabile e bugiarda.

1.7. Dell'antica diafora

Intorno alla metà degli anni ottanta si va affinando una sensibilità critica nei riguardi di due aree tradizionalmente tenute a incomunicabile distanza: la filosofia e la *poesia*. Critici e letterati che erano andati oltre l'infarinatura di scientismo che ne aveva fatti degli strutturalisti, approdarono alla cosiddetta "Continental Philosophy" – il che vuol dire come abbiamo visto al capitolo precedente, al pensiero tedesco degli ultimi due secoli, e quello francese da Cartesio in poi – e furono costretti ad espandere i loro orizzonti. Alcuni rimisero l'intera loro attività in questione, come sappiamo dalla prima ondata di decostruttivisti. Non mancarono coloro i quali, anche in ambito derridiano, preferirono starsene entro i pur sempre ampi domini dell'idealismo tedesco, o del pensiero anti-metafisico inaugurato da Nietzsche e Heidegger. Da parte loro, i filosofi continentali presero i loro autori alla lettera, e incominciarono a riflettere sulla poesia, sull'*estetica*, sul farsi dell'opera, insomma, scoprendo che i loro colleghi nei dipartimenti delle varie letterature forse

erano venuti a contatto con una forma di sapere che la filosofia pareva avesse perduto e da sempre anelava a ritrovare.

Sin dal 1975, infatti, la International Association for Philosophy and Literature (IAPL) organizza convegni annuali di tre o quattro giorni in varie città americane dove letterati e filosofi di professione si incontrano per dibattere vari temi. Nell'introdurre la prima grossa raccolta sull'argomento, derivata appunto da un congresso della IAPL, Donald Marshall osserva che il motivo per cui tale problematica viene (o ritorna) a galla nel dibattito odierno è dovuto alla famosa "svolta linguistica" in filosofia teorizzata da Rorty e facente riferimento sia a Heidegger che a Wittgenstein, e sia naturalmente alla linguistica.²⁰ Ma in parte è dovuta anche al riaffermarsi di una letteratura molto densa, linguisticamente spessa e molteplice, e concettualmente rigorosa: basti pensare ai capolavori modernisti di un Joyce, di un Artaud, di Wallace Stevens; insomma, la poesia si è appropriata di tecniche e linguaggi di stretta provenienza filosofica, costringendo a ripensare al connubio di Mercurio e Filologia. E tuttavia, anche a volerlo "amichevole" ("Preferisco pensare a questa relazione come una lunga e profonda amicizia", MARSHALL, 1987, p. viii), il rapporto è teso e conflittuale: tra *ratio* e *oratio* il frutto va colto al momento giusto e l'equilibrio si deve riassettere. Non che il curatore manchi di osservare che tutto sommato, sebbene la poesia fosse bandita dalla repubblica ideale, Platone vi ammette quella elegiaca per cantare gesta eroiche e dei propizi; ne ammette l'utilizzo (tropologico si potrebbe dire) quando il monarca pronuncia "nobili bugie"; e lui stesso si esprime per mezzo di favole e di allegorie per mediare tra le anime dei suoi ascoltatori e le intuizioni o visioni verso cui vuole portarli.²¹ Malgrado la sua condanna dell'interpretazione allegorica, i miti s'instaurano come insiemi discorsivi che tendono a stabilire una gamma di significati a seconda delle epoche e delle situazioni specifiche. Ma il punto è un altro. Si profila la componente intermedia tra le due forme pure di discorso, e questo *zwischen* è la provincia della vita sociale, del discorso tra gli esseri.

Qui le ricerche divergono. Ci si può inoltrare verso analisi ontologiche e linguistiche minuziose, come per esempio fa Stephen Watson in un articolo intitolato "The Philosopher's Text" (MARSHALL, 1987, pp. 40-66), in cui mette in risalto l'esigenza,

diversamente espletata dai vari filosofi, di contenere e definire il proprio linguaggio, in un certo senso mostrandoci anche come all'organizzazione di un *metodo* di ricerca corrisponda una precisa *impostazione retorica*,²² oltre ovviamente a un meta-linguaggio o lemmario specifico autorevole o autorizzato in una comunità. Suresh Raval, in "Philosophy and Contemporary Theory" (MARSHALL, 1987, pp. 135-151), osserva che oggi siamo alla fine dell'epoca in cui l'epistemologia aveva scalzato la metafisica e poteva parlare sicura e certa di sé: l'*ermeneutica* dell'indeterminatezza ha spodestato il pensiero scientifico nelle scienze umane, e riproposto la questione della contestualità sociale e della storia.

In *Consequences of Pragmatism* (1982, p. 155) Rorty aveva osservato che la poesia, o la letteratura in genere, non può dimostrare di essere "superiore" alla filosofia perché sarebbe come difendere la *scienza* galileiana con l'autorità della Bibbia o l'idealismo trascendentale sulla base di ricerche fisiologiche. Nel suo intervento "Philosophy and Poetry: The New Rapprochement" (in MARSHALL, 1987, pp. 120-34), Carl Rapp correttamente ne adduce che in effetti la critica non può dimostrare che la letteratura sia superiore o più veritiera o addirittura "potente" della filosofia perché, a tutti gli effetti, le mancano gli strumenti per tale prova, anzi, sarebbe un controsenso, in quanto dimostrare logicamente, deduttivamente, è proprio ciò che viene messo in questione. La critica deve quindi abbandonare la pretesa di rigore filosofico – ci si ricordi, per esempio, del modello neo-aristotelico della scuola di Chicago, o del sistema di N. Frye – e al posto di dimostrare, dovrà "mostrare," diventando "poetically playful" (p. 130). Viene in mente qui l'esempio di Geoffrey Hartman, il quale si tuffa nei marosi derridiani di *Glas* con il suo *Salvare il testo*,²³ anche se poi ritorna all'intervento saggistico nei suoi ultimi lavori. Ancora più indicativo di questa esigenza di abbandonare le strettoie del metodo deduttivo e dimostrativo (del resto preferito dalle pubblicazioni ufficiali, che insistono sulla tradizione di "expository writing" molto lineare e geometrica) sono gli scritti di Gregory Ulmer e Alphonso Lingis, i quali da post-strutturalisti ormai della seconda generazione, si avvicinano, si accostano, si incontrano con il poetico, lasciando intendere che una "critica creativa" sia possibile e anche opportuna. Ma non è una tipologia o un elenco bibliografico che si vuole proporre in

questa sede, quanto segnalare il fatto che l'argomento sia stato quantomeno sollevato. Non è il più dibattuto problema nell'orizzonte nordamericano, ma comunque viene preso sul serio. E si ritrova allo spartiacque tra un moderno tutto epistemologia, e un postmoderno che gioca con la teoria.

Infatti, nel 1987 esce un'altra antologia dedicata all'argomento, *Philosophy and the Question of Literature* curata da Anthony Cascardi e contenente saggi di Charles Altieri, Arthur Danto, David Halliburton, Stanley Rosen e altri. Tra le caratteristiche di rilievo, l'impossibilità, da parte della filosofia, di produrre una coerente teoria delle differenze o della differenza che la separa e distingue dalla poesia. Secondo Peter McCormick, nel suo intervento "Philosophical Discourse and Fictional Texts" (CASCARDI, 1989, pp. 59-74), non esistono teorie linguistiche adeguate che ci permettano di distinguere tra un testo filosofico e un testo di *fiction*. Avrebbe dovuto provare con la semiotica del testo, o con la fenomenologia critica, e qualche distinzione si sarebbe potuta fare. Ma non si può accusare una persona di quello che *non* ha fatto. Egli parla della teoria degli enunciati verbali, la quale anche con l'appello a una *loi du genre*, non riconosce differenza di fondo alcuna tra due testi presi in analisi. Si esplora quindi la terra vergine dell'aspetto testuale della filosofia, e si scopre che lo si può analizzare con gli strumenti che i critici tipicamente utilizzano per leggere la poesia!²⁴ Ancora una volta sorge il pericolo di ricadere nel luogo comune dei testualisti: l'interpretazione di un qualsiasi testo, poetico o filosofico, risulta praticamente ambivalente, indecidibile.

Quando si arriva all'intervento di Stanley Rosen, "The Limits of Interpretation"²⁵ (pp. 213-41), ci imbattiamo nel muro del *paradosso*: rievocando simili situazioni in Hegel e Wittgenstein, leggiamo che *è impossibile entrare nel regno dell'assoluto ignorando il metodo o mezzo per accedervi*. La pretesa di poter deliberare con certezza su tutto, tipica della filosofia nelle sue euforiche impennate da Descartes a Husserl, viene meno: il discorso è circolare e cercare il metodo di tutti i metodi per creare i presupposti di giudizio per un ulteriore metodo d'indagine diventa un obiettivo chimerico: perché se viene meno il metodo, viene meno anche la teoria. Se si sono rifiutati i metodi importati dal razionalismo o dalla filosofia analitica, con quale sicurezza,

con quale certezza ci si accinge a trovare l'*episteme*, senza la luce della teoria? E di fatto Rosen scrive: “[oggi] una teoria dell’interpretazione è impossibile” (p. 214), perché non è data forma permanente né della lettura né della scrittura: ciò che abbiamo è solo l’infrastruttura del lettore e dello scrittore:

Leggere e scrivere confermano l’epigramma nietzscheano secondo cui l’uomo è un progetto incompiuto. Ma questa è precisamente la natura umana, quella di essere incompiuta e quindi di esistere solo parzialmente come l’animale pensante o teorizzante, l’animale alla ricerca della completezza. (p. 215)

Ma nell’epoca in cui l’essere viene percepito solo come testo, e la natura umana ridotta a una teoria ontologica già da sempre non-finita, il senso stesso del leggere e dello scrivere s’incrina e rischia di svanire. Ma l’essere non è un testo: esso si manifesta in qualche modo *attraverso* il testo, e *dopo*. La domanda, infatti, ricade nell’essentialismo, mentre la teoria deve oggi lasciarsi guidare dalla *pratica*. Chiariamo: non più dal metodo, o non dall’insieme preesistente di regole e spostamenti semici e concettuali, ma dalla sua versione *pragmatica*, quella che in un altro contesto, quello ermeneutico, chiamiamo *applicatio*. Di questo possiamo essere certi, però, che la teoria non può intendersi come capace di illuminarci su un testo solo, ma neanche che essa debba rispondere di tutti i possibili testi creati e a venire. Ma essa deve anche includere nella sua messa in pratica discorsiva la riflessione o *autoconsapevolezza della propria linguisticità, o meglio, della propria retorica*. Altrimenti si ricade nella logica delle teorie forti, assiomatiche e quindi riduttive e costrittive.

Il pregiudizio contro la poesia è risaputo, ed è antico, anzi immemore in quanto già *Platone* parla di un “antico dissidio” (*Repubblica*, X). Quasi tutti gli autori delle due antologie, in un modo o nell’altro, avviano il loro discorso riesumando questa figura.²⁶ Nelle parole di Rapp:

Invero, un modo per caratterizzare la storia della *cultura* occidentale sarebbe dire che nel corso di quella storia la filosofia ha cercato di purificarsi spogliandosi quanto più possibile dei raggiri della poesia, mentre la poesia, specialmente in tempi recenti, ha cercato similmente di identificare se stessa, e anche di giustificarsi, rendendosi progressivamente autonoma rispetto alla filosofia. (MARSHALL, 1987, p. 121)

1.8. Il testo della filosofia

Claudia Brodsky, “Knowledge and Narrative in Kant’s *Logic*” (MARSHALL, 1987, pp. 185-204) osserva che persino in Kant, se uno riesce a leggerlo in un certo modo, si rileva che l’attività di pensare nel linguaggio (cioè *in lingua*) è definita propriamente filosofia (188), rispetto alle forme della ragione realizzate, per esempio, attraverso l’intuizione, come la matematica. In effetti scopriamo che, anche per il filosofo di Königsberg (lo si legge nella *Prima Critica*) i concetti della matematica sono dati come esistenti “a priori”, senza l’avallo dell’esperienza, mentre quelli della filosofia, che sono essenzialmente delle rappresentazioni dell’esperienza, sono costruiti “a posteriori” e quindi connessi con le percezioni empiriche o materiali del pensiero. Abbiamo quindi scoperto una strada per arrivare dentro l’arcigna architettura del pensiero secondo Kant. Il problema, ci si ricorderà, era in parte quello di fissare dei principi a una filosofia critica in maniera che le sue rappresentazioni potessero accogliere sia le forme intuitive a priori, sia quelle riguardanti questioni di fenomeni che si danno solo attraverso l’esperienza. L’eterogeneità epistemologica che contraddistingue in definitiva tutta la filosofia è chiamata da Kant “discorso” come si legge nella *Logica* (Intr., V, 30). È interessante notare che nella serie di possibili distinzioni di base per inquadrare le due diverse forme della conoscenza, cioè, fra sensibilità e intelletto, secondo la logica la prima dà intuizioni, mentre la seconda, ossia l’intelletto, ci rivela i concetti. Per la metafisica, la prima forma è una facoltà recettiva, la seconda forma è spontanea. Per la morale, la prima forma è inferiore alla seconda: “la sensibilità non dà che il mero materiale per il pensiero, mentre l’intelletto dispone di questo materiale e lo mette sotto regole o concetti.”

E qui una prima riserva della studiosa: “Sulla differenza suddetta fra conoscenze *intuitive* e conoscenze *discorsive*, ovvero fra intuizioni e concetti, si fonda la diversità fra la *perfezione estetica* e la *perfezione logica* della conoscenza” (MARSHALL, 1987, p. 30). Qualcuno vi riconoscerà l’archetipo dell’estetica crociana! Si vedrà che Kant stesso lascia la porta aperta a diversi modi di storicizzare la filosofia e quindi la critica, addirittura rendendola passibile di ermeneutico apprendimento.²⁷ All’inizio dell’ottavo capitolo della *Logica*, infatti, leggiamo:

La conoscenza umana è, dalla parte dell'intelletto, *discorsiva*; cioè ha luogo per mezzo di rappresentazioni che fanno di ciò che è comune a più cose un fondamento conoscitivo: ha luogo, quindi, per mezzo di *note* in quanto tali. Noi non conosciamo dunque le cose che *per mezzo di note* ['characteristics', nella versione inglese]; e ciò significa appunto *Erkennen*, che viene da *Kennen* [*co-noscere*, che viene da *noscere*]. (KANT, 1984, p. 64)

Tale situazione diventa palese anche al di fuori della filosofia in senso stretto se solo ricordiamo che, sempre secondo Kant, “le proposizioni fondamentali sono o *intuitive* o *discorsive*. Le prime possono venire presentate nell'intuizione e si dicono *assiomi* (*axiomata*); le seconde si lasciano esprimere solo mediante concetti e possono venire chiamate *acroami* (*acroamata*)” (p. 104). *Acroamata* vuol dire recita, o discorso. È evidente come il critico riesca, per così dire, a “cogliere” l'aspetto linguistico o discorsivo del fare filosofia, anzi, del fare critica; come del resto voleva lo stesso Kant quando nei *Prolegomeni* abbandona la parola “trascendentale” per utilizzare solamente la parola “critica”. E come in seguito esplica la logica kantiana in termini della sua *a-referenzialità*: le definizioni servono solo a chiarire il significato di una parola, *mentre le forme di discorso miste e non intenzionalmente epistemologiche, anche se realistiche, sono delle finzioni...* finzioni che a loro volta, citando Kant di nuovo, “sono all'origine del progetto della *ragione*, che mira a fermare, isolare, edulcorare l'esperienza per tradurla in termini precisi, cioè in parole, essendo il sapere discorsivo e ciò che si intende con una certa parola: *was man unter einem Worte versteht*” (MARSHALL, 1987, p. 202).

E tuttavia, nel riportare il discorso della critica a confrontarsi con la sua essenziale e originante linguisticità – e questo neanche nei termini decostruttivisti, per esempio, di un Paul de Man –, l'autrice nota come da questa posizione si riorienta l'attenzione sull'aspetto pubblico, cioè come si badi alla componente politica, dialogica, e dunque all'indeterminatezza.

1.9. Ancora sul fare teoria

La tematica dei limiti della teoria si surriscalda verso la metà degli anni ottanta e connota un preciso filone nel dibattito degli ultimi quindici anni. Nel 1985 e poi di nuovo nel 1986, Thomas Kavanagh organizza dei seminari all'Università del Colorado a Boulder, i cui atti diventano in seguito il volume antologico *The*

Limits of Theory, e che comprende anche interventi dei francesi Rosset, Roussel, Serres, oltrech  Girard e Descombes. Il valore di alcune delle osservazioni fatte da Kavanagh ci consentir  anche di sintetizzare l'argomento e volgere a una conclusione necessariamente provvisoria.

La teoria   (ri)entrata come argomento, come *topos*, nel dibattito accademico americano. Essa, come sappiamo, ha avuto ampia se pur contrastata fortuna. Si   parlato finanche di una "egemonia" della teoria nelle scienze umane, nella Continental Philosophy, e nella critica letteraria post-strutturalista. A vari convegni di anglistica, o comparatistica, o nel corso degli intensissimi convegni annuali patrocinati dalla Modern Languages Association e della American Philosophical Association, e loro dislocazioni regionali, nascono movimenti e testi anti-teorici, severi nei confronti di impegni e credenze intellettuali flessibili e progressive. Ma alcuni esiti di ampia risonanza tra discipline affini o parallele si possono enucleare come *figure di una erranza interpretante*, una forma di catalogo animato e preferibilmente instabile, molto consono al postmoderno. Ricordiamo che qui la parola *limite* del sintagma "limiti della teoria" va presa nel senso matematico, di l  del quale una entit  o funzione cambia natura, diventa qualcos'altro. Una crisi del pensiero teoretico, si potrebbe dire, lo consegna al suo limite, cio  al rischio di diventare altro. Chiss , forse anche letteratura! Dunque:

1. Nella sua variante post-strutturalista, la teoria promette libert  e gioco. Il testo non   visto come un archivio o ripostiglio di significati prefissi e ansiosi di lasciarsi decodificare dal lettore assiduo, ma come una mappa, una rete, un mare di significanti tutti pronti a innumerevoli scambi e smistamenti e insomma a dare il senso di estrema libert , giocosit  e, qua e l , di opportunismo. Aspetto negativo di questa situazione   che si   creata una spontanea idolatria del testo, del testualismo *avant tout chose*.

2. La teoria si trasforma, va oltre il suo limite, quando diventa politica, intersoggettiva, istituzionale. Teoria significava per l'appunto un particolare modo di vedere e di rapportarsi al mondo. La *theoria* designa il sorgere di una fonte di sapere basato sulla testimonianza (dei *theoroi*), su un insieme di versioni, coerentemente con il suo opposto diacritico, che non   *praxis*,

come si potrebbe essere tentati di pensare, ma *aesthesis* o aspetto risolutamente soggettivo della percezione (KAVANAGH, 1989, p. 8).

3. Sulla falsariga di Paul de Man (sul quale vedi sotto, V.3), se si annulla la funzione mimetica del linguaggio all'interno del testo letterario, si postula una critica che non potrà mai autenticare un significato che rimane racchiuso e condizionato dal testo e se ne sta indipendentemente dall'interprete. Questa mette in risalto gravi paradossi, come vedremo. Resta la condizione che una teoria è valida solo perché ha convinto, ha riprodotto se stessa, si pluralizza. Emerge una dimensione retorico-persuasiva, ancora una volta interpersonale, di cui dobbiamo dar conto.

4. Quando si insegna teoria critica, bisogna far capire agli studenti che l'apparente divorzio tra teoria e realtà è stato storicamente sfruttato per vincolare la costruzione del reale a visioni (tipicamente moralisticheggianti) preparate a tavolino, al mercato, o sul campo di battaglia.

5. Sulla falsariga di stimoli provenienti dal *New Historicism*, quando la teoria critica si reincontra con la letteratura, quando il pensiero si manifesta *poeticamente*, è necessario narrare. L'interpretazione si può anche realizzare attraverso un racconto.

Ritornano le figure mitologiche. Ritorna Hermes.

Addendum: passati dieci anni, chi “fa” teoria, lo fa sottovoce.

¹ La prima stesura di questo capitolo risale al 1995. Esso è stato solo minimamente ritoccato.

² Vedi Prefazione e Introduzione

³ Sulle premesse e conseguenze retoriche del rapporto epistemologia-ontologia, si veda CARRAVETTA, 1996, e poi 2002, dove viene elaborato, spiegato e applicato il modello ermeneutico operativo che formulaicamente si ripropone in questo intervento. Per la sua riscrittura, con nuovi capitoli, in inglese, si veda CARRAVETTA 2009.

⁴ Nel senso globale e stratificato al tempo stesso, cioè tenendo conto della dinamica complessità della nozione di ideologia. Ferruccio Rossi-Landi (1982) enuclea e descrive tredici distinti sensi dell'ideologia. Si veda un'applicazione ermeneutica di questo modello alla critica di Paul de Man, sotto, V.3.

⁵ Sulla complessa ma ineradicabile interconnessione tra retorica, ideologia e dialettica, si veda VALESIO, 1986, pp. 109-204.

⁶ Non si privilegia, nelle pagine che seguono, l'orizzonte psicologico e non si tratterà delle scuole e delle correnti psicoanalitiche, anche se queste modalità di interpretazione sono cruciali per l'analisi della soggettività interpretativa e

per le connessioni con le teorie del linguaggio e della retorica. Si veda, per esempio, CRAPANZANO, 1992, il quale sottolinea la componente autobiografica e la caratteristica di intellettuale viandante (onde l'immagine di Hermes del titolo) nei più recenti scritti di antropologia ed etnografia, colti sempre tra differenti mondi linguistici e culturali. Nel mio lavoro ho invece privilegiato l'aspetto culturale, l'esteriorità concreta e storica del fatto linguistico, e l'intenzionalità sottesa alla retorica della persuasione, insomma, ma ripensata come *diaforistica*.

7 Ora in MITCHELL, 1985. Questo libro raccoglie vari interventi di una polemica che ha trovato spazio in diversi fascicoli della rivista *Critical Inquiry* tra il 1982 e il 1985, e di cui si parlerà per anni.

8 Il testo sullo sfondo è chiaramente E.D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation*, 1967. Si veda la risposta di Hirsch alla critica di Knapp and Michaels nel citato MITCHELL, 1985, pp. 48-52. In generale Hirsch chiarisce punti concordi – per esempio, che non si dà significato senza intenzione –, ma ribadisce l'esigenza, nel fare critica, di operare delle distinzioni (si direbbe di metodo!) tra, per esempio, i diversi momenti temporali dell'intenzione, tra ciò che l'autore dice di intendere e ciò che effettivamente intende nel fare o rifare la sua opera anni dopo.

9 Si veda la critica, impostata su argomentazioni heideggeriane, dell'intero “progetto” della polemica contro la teoria in Paul Bové, *In The Wake of Theory* (1992, pp. 8-12 *et infra*).

10 Di P.D. Juhl si veda *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*, 1980.

11 Il riferimento è a Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979, molto discusso proprio in quegli anni. L'intervento di Rorty al dibattito, “Philosophy without Principles” (in MITCHELL, 1985, pp. 132-138), ribadisce, d'accordo con Mailloux, che la teoria si istanzia anche come forma discorsiva *persuasiva*, che mira a far cambiar nei suoi lettori la loro concezione dei testi e del mondo. Come sostenuto in CARRAVETTA, 1996, 2009, il metodo è sempre anche un telaio retorico, richiedendo in partenza la consapevolezza che si voglia dimostrare qualcosa a *qualcuno*.

12 “Tutto ciò di cui abbiamo bisogno è riconoscere questo modo di fare teoria esattamente per ciò che è – un modo (*way*)” (p. 88). Si deve notare come il fare teoria tenda anche spontaneamente a coincidere con il suo metodo, nel senso che “way” richiama l'etimo della parola *methodus*, da *meta* e *hodos*, “per” e “in mezzo” alla “via”.

13 La discussione creò le premesse per un altro incontro alcuni anni dopo, condotto sulle pagine della stessa rivista, su “The Politics of Interpretation,” che tocca inevitabilmente la questione di cosa sia il postmoderno, fa i conti con l'influenza del decostruzionismo nelle università, e valuta una revisione interna della sinistra. Nascono riviste che polarizzano i dibattiti, come *Representations*, *The New Criterion*, *Cultural Critique*, e importantissima per i Cultural Studies, *Public Culture*, che tenta di stemperare una tendenza conservatrice nell'intera comunità intellettuale, si direbbe nell'intero paese.

14 Si veda di Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?* (1980), in particolare i

capitoli 13-16. L'ultimo capitolo, "Demonstration vs. Persuasion: Two Models of Critical Activity", identifica e ridisegna lo scontro tra metodo e retorica, tra il sapere filosofico in senso stretto e la discorsività come motore della storia. L'intervento di Fish al dibattito, "Consequences", uscito nel 1985 su *Critical Inquiry*, è riprodotto in MITCHELL, 1985, pp. 106-131.

15 Si veda FISH, 1980, pp. 303-321, 356-361 *et infra*.

16 Cfr. VEESER, 1989, p. 13. È questo il testo principale cui si farà riferimento nel corso dell'esposizione.

17 Si ricorda che il primo libro di Edward Said, *Beginnings*, parte proprio da Vico, e che Auerbach fu un altro suo grande modello. Vedi sopra "Cultural Studies" (IV.3).

18 Per questo discorso, si veda JAMESON, 1981, già commentato sopra II.1.10.

19 È importante notare che l'analisi è impostata su questi elementi: classe (prestigio), esclusività (economismo), oppressione (nazionalismo), e razzismo (specificità del problema). È un parallelogramma critico non dissimile da quello dei Cultural Critics, visti sopra.

20 Vedi principalmente RORTY, 1979 e 1982.

21 Si sa quanto questo stile di Platone irritasse Nietzsche.

22 È questo uno dei punti chiave del mio libro *Il fantasma di Hermes* (1996): la linguisticità o retorica del metodo, e il metodo sotteso al discorso retorico.

23 Si veda una analisi dettagliata della critica di Hartman in CARRAVETTA, 2002, pp. 121-41.

24 A un più elevato livello speculativo, si vedano le sottilissime letture del testo di Kant, Fichte e Hegel effettuate da John Sallis in *Spacings* (1987).

25 Rosen è autore di un importante studio sul linguaggio e le premesse della scuola analitica. Cfr. il suo *The Limits of Analysis* (1980).

26 Carl Rapp: "A partire da Platone, la protesta, quando è stata fatta, è sempre stata più o meno la stessa: la poesia, quando cerca di essere qualcosa più che un piacevole diversivo, è produttrice di miti; e il mito, per quanto fascino possa esercitare verso l'immaginazione, è ultimamente erroneo e ingannevole" (MARSHALL, 1987, p. 121).

27 Come faranno Apel e Habermas in certo senso.

2. APPUNTI SULLA CRITICA

2.1. Dinamiche della critica letteraria

Per inquadrare il rapporto tra critica letteraria e postmoderno, vediamo prima in maniera schematica come si presenta il campo.²⁸ Ora, abbiamo già visto (nel capitolo precedente) che la critica ha testimoniato di un'evoluzione quando non addirittura una esplosione di "teorie" negli anni settanta-ottanta che hanno spesso e volentieri richiamato l'attenzione sul suo status o collocazione tra le discipline dell'università, e il suo ruolo nella valutazione di una società. È pur vero che già a metà degli anni novanta qualcuno incominciava a dare segni di impazienza, e che per esempio si poteva incominciare a parlare di "post-theory", dall'omonimo incontro che Jeffrey Williams organizzò al convegno annuale della Modern Languages Association nel 1993. Sembrava che la stagione aperta dalla partecipazione di Derrida e di Barthes al convegno "The Languages of Criticism and the Sciences of Man" nel 1966 alla Johns Hopkins University volgesse alla fine. Durante questo periodo, l'attenzione al "testo" diventò un'ossessione, ma in modo assai diverso da come lo era stata per oltre un quarantennio con la scuola del New Criticism. In questi trent'anni la critica cercò il proprio statuto sviluppandosi in direzioni ritenute di volta in volta essenziali all'intendimento dell'opera e dei suoi possibili significati. In ciascun caso, l'attenzione a una delle funzioni comunicative più che a un'altra, o a una particolare dimensione dell'arte anziché un'altra, incide sulla costituzione della teoria e su come questa legge il mondo. Quale tra queste sarà più postmoderna?

Per aiutarci in questa sintesi metacritica, facciamo uso dello schema proposto da Donald Keeseey nella sua utilissima e ben organizzata guida alla critica americana, *Contexts for Criticism* (2003, 4a ed.). Assumiamo il principio ontologico che alla fine la critica letteraria debba avere al suo centro l'opera in sé e per sé. Ma al fine di illustrarne, anche diacronicamente, le diverse correnti e il ruolo che ciascuna ha ricoperto, Keeseey (2003, p. 3)

propone questo schema:



Lo schema va inteso solo come orientativo e addirittura come espediente didattico. Quindi, per Realtà si intende quell'insieme di oggetti e immagini o discorsi che riguardano qualcosa di extra-testuale, il mondo, la vita come esperienza fuori e indipendente dall'arte, ossia dall'opera, la quale viene emblematicamente posta al centro. In quanto alcune opere privilegiano la “verità” dei personaggi e delle azioni rappresentate in letteratura, un lettore che vi ricerca il come e dove di questa problematica si risolve ad adottare il *metodo mimetico*. Molti lettori, invece, seguendo forse inconsapevolmente il monito dei semanticisti che “i significati risiedono nelle persone”, si orientano:

a) sul *produttore* dell'opera, ossia l'Autore – e qui abbiamo la critica storica, ma quella “tradizionale”, che in determinate istanze include la critica biografica e autobiografica;

b) sul *ricevitore* o fruitore dell'opera, cioè sul Pubblico con tutta una serie di aperture sussidiarie, come la sociologia dell'opera, e la diversità dei gruppi o società o classi a cui l'opera è diretta e/o che per qualche motivo scelgono di commentare e far circolare.

Ques'ultima va propriamente chiamata “Reader-Response Criticism,” che tra l'altro non è molto diversa da quella che in Europa si chiama *Rezeption-Ästhetik*, e che in certo modo ha preparato il terreno, come in parte abbiamo visto sopra, per il New Historicism e per i Cultural Studies. È ovvio che in questo ambito l'interesse per l'effetto dell'opera sul pubblico è decisamente superiore all'interesse per la causa o l'agente che ha

materialmente prodotto l'opera. Tuttavia non si può dire che questi poli si escludano automaticamente a vicenda, come vedremo tra un attimo.

Sulla destra dello schema troviamo la *Critica Intertestuale*, la quale riflette studi che vertono sul rapporto lingua-linguaggio, stile-scrittura, e in generale sviluppano tematiche già presenti nell'opera assunta come artificio di Forma – il che spiega perché Keeseey giustamente metta il “Formal Criticism” proprio nel centro, inseparabile dall'opera in sè e per sè. Se l'opera è data, essa esiste in qualche forma.²⁹ Ma nella letteratura la forma è il principio e la fine, ciò che, secondo Wayne Booth, protegge l'opera addirittura dall'ironia! (in KEESEY, 2003, pp. 85, 87) Come fatto relativo al linguaggio, la letteratura deriva la propria forma da possibili combinazioni di unità che sono disponibili nella lingua, possibilità di creazione che si dispongono spontaneamente lungo l'asse sia sincronico che diacronico. In questo senso, le forme sono sempre storiche. Ma mentre a) un *critico mimetico* può benissimo realizzare uno studio delle diverse forme letterarie date in un preciso contesto, esaminandole in quanto concrezioni stilistiche o istituzioni, valutando se siano *catalogabili come generi* (ad esempio, la lirica o il romanzo) oppure se si manifestino delle dominanti formali in senso stretto, come la versificazione o la predilezione di un autore o di un'epoca per questo o quel gruppo di simboli o di parole, invece b) un *critico intertestuale* si concentra piuttosto sul *farsi del letterario* in quanto fatto della lingua, quindi in un certo senso egli deve negare o ignorare la componente storica e soffermarsi sul modo in cui le forme ci dicono non solo qualcosa sulla capacità umana di esprimersi, ma anche sul fatto che verosimilmente nelle opere si sta parlando di qualcos'altro... un qualcosa tuttavia imprigionato nel linguaggio e dunque segnico.

Detto altrimenti, questa corrente esautora i profondi paradossi (relativi all'inclusione/esclusione, o alla rilevanza di referenti extra-linguistici, o al ruolo della coscienza) presenti sia nel New Criticism che, per ragioni legate al suo retroterra europeo, nella *Stilkritik*, paradossi che inizialmente dovevano essere risolti dall'intreccio di scientificità e razionalismo che fissa e determina lo strutturalismo e che, nel suo evolversi, infine annega nel decostruttivismo. Infatti l'insistenza sul fatto che il segno

linguistico-letterario, onde mantenere una propria coerenza o unità all'interno di un sistema o codice espressivo, deve praticamente annullare la sua funzione referenziale, delimita fortemente il valore di tale critica.

2.2. Esiti nel postmoderno

Nel contesto della nostra ricerca, domandiamoci quali di questi punti cardinali sia orientato verso una pratica di lettura postmoderna, o meglio se alcuni di essi contribuiscano a comprendere il postmoderno letterario. In base a quanto abbiamo desunto dal capitolo dedicato al Cultural Criticism (vedi IV.3) e da quello sulla teoria e il New Historicism (vedi V.1.3 e 5), ci dovremmo aspettare che il quadrante che meglio riflette una critica vagamente postmoderna è quello compreso tra Opera, Letteratura e Pubblico. È qui che si giocano le battaglie ermeneuticamente più ardue perché vengono messi in discussione sia i fondamenti della critica, sia le sue modalità per attribuire un senso a qualcosa – l'Opera – sempre più complessa, aperta e amorfa. Sinteticamente, *assistiamo all'esautoramento della critica che punta esclusivamente sulla testualità e l'intertestualità*. Questo verrà dimostrato nel capitolo che segue, sulla [decostruzione](#) di Paul de Man (vedi V.3). Ma assistiamo contemporaneamente a un altro fenomeno, che sembra andare in direzione opposta alla decostruzione, e cioè una critica che riconnette significato e significato e si interessa dunque all'oggetto di significazione, o all'attribuire significazione, presente fuori dal linguaggio. In breve, la critica che ha lontane origini nella fenomenologia della ricezione, che non ha mai smentito la componente materiale del farsi dell'arte (con stimoli provenienti dalle scienze sociali), e che ha inoltre mutuato alcune delle tecniche dei Cultural Studies, è predisposta a vedere l'opera letteraria in una varietà di prospettive *contestuali*, con primarietà attribuita al *luogo di occorrenza della fruizione*, e capaci di rivalutare l'asse diacronico in termini di configurazioni tra diverse forme di discorso. In questo senso la critica della ricezione può servire per ricostruire i gusti e le aspettative di un pubblico, e le [plausibili](#)³⁰ interpretazioni che si possano dare a un testo in cui vi appare. Questa critica è dunque sensibile ai problemi effettivi di

un'epoca, per esempio il razzismo, lo sciovinismo, la religiosità, il [colonialismo](#) e altri aspetti sociali che in qualche modo ne hanno informato il suo realizzarsi.

A dimostrazione di questa prospettiva, nell'antologia di Keesey troviamo sei diverse interpretazioni di un romanzo breve, *Benito Cereno* di Melville, di una poesia lirica, "Ode su un'urna greca" di Keats, e un dramma, *La tempesta* di Shakespeare. Nel caso di quest'ultima, forse una delle opere più complesse del grande drammaturgo, per Northrop Frye il senso recondito della *Tempesta* risiede nella simbolizzazione della grande lotta tra illusione e realtà (in KEESEY, 2003, pp. 298-305). Per Stephen Miko, sulla scia di de Man e dei testualisti, la *Tempesta* "non ci consegna una idea anche allusa sotto la quale ordinare gli altri elementi", quanto piuttosto "la molteplicità e forse voluta inconclusività degli ultimi drammi di Shakespeare" poiché "tutti gli specchi sono franti" e se c'è messaggio, esso riguarda "l'inevitabile disgiunzione tra parole e cose" (p. 374). Insomma, il testo è illeggibile, ambiguo, instabile. Più vicini all'altro filone critico – chiamiamolo referenziale o, rifacendoci a Galvano Della Volpe, onnicontestuale-organico – troviamo una lettura di Ole Martin Skilleas il quale vede nel personaggio di Prospero, con il suo sapere e i suoi poteri, un'equivalente dello scienziato nella nostra epoca, che non solo ci sconvolge con conoscenze e scoperte ma che accanto al potere, e in virtù di esso, ha la possibilità di fare del male.³¹ Analogamente, Francis Barker e Peter Hulme, ispirati da Stephen Greenblatt, trovano che la cifra simbolica dominante nella *Tempesta* sia il colonialismo, e che la via d'accesso ai suoi possibili significati consiste nella ricostruzione contestuale del senso delle lotte di usurpazione per la detenzione del potere (p. 446). Di certo altri segni coadiuvano tale lettura, come per esempio la condizione umana e sociale di Calibano, sul quale hanno insistito altri critici. La teoria critica di Stephan Greenblatt sembra essere quella più adatta a una lettura in cui testo, contesto, storia, e acume ermeneutico insieme ci possono restituire un quadro composito sfaccettato e punto di riferimento anche per la *nostra* epoca.³² Con riferimento agli elementi specifici della sua cultura che si possono isolare e dai quali Shakespeare attinse per tessere la trama di *King Lear*, Greenblatt scrive:

Un'analisi culturale si preoccupa delle varie matrici dalle quali Shakespeare riprende i suoi materiali, e quindi sarà attirata fuori dai margini formali del dramma, per esempio, verso le disposizioni legali che genitori anziani prendevano nei confronti dei loro figli durante il Rinascimento, o verso le pratiche di istruzione dei fanciulli, oppure verso i dibattiti politici su quando, se mai, disobbedire a un legittimo sovrano sia giustificato, o infine verso le predicazioni sull'imminente fine del mondo. (GREENBLATT, 1995, p. 231)

La domanda sul rapporto critica-postmoderno può essere impostata anche da un ulteriore luogo prospettico, quello cioè della Genre Theory, o teoria dei generi. Ricordiamo sullo sfondo un libro forse troppo presto dimenticato, Paul Hernadi, *Beyond Genre* (1972), in cui si teorizzava la necessità di superare l'antica distinzione in epico, lirico e drammatico, e di aggiornare il modello in modo da poter fornire uno strumento di analisi per testi per i quali, in particolare a partire dagli inizi del Novecento, non si riusciva a trovare una collocazione. Hernadi aveva proposto sedici generi, insistendo su un principio *policentrico*. Ma stavano cambiando i tempi, la nozione di "genere" venne messa ai ferri dai decostruttivisti e da critici della metafisica. Tuttavia, verso la fine degli anni ottanta, Marjorie Perloff accetta la sfida di confrontarsi con la questione: esistono generi postmoderni? La risposta è affermativa se solo si rivedono le definizioni di base. Bisogna farne un utilizzo "fluidico" e "relazionale" rispetto ad altri generi, dice Perloff con un richiamo a Ralph Cohen, e avventurarsi in nuovi itinerari nel momento in cui un'opera "eccede" la classificazione di partenza. Spesso è proprio nelle esplicite intenzioni dell'opera di sovvertire queste strettoie, ma questo non dovrebbe farci pensare che il genere sia morto o inutile, quanto piuttosto a ricalibrare gli strumenti. Con l'avvallo di letture specifiche da parte di colleghi di formazione differente,³³ i quali si cimentano con opere (quantomeno avanguardistiche) come quelle di Laurie Anderson, Gertrude Stein, Cindy Sherman e John Cage, la studiosa ritrova un campionario di tratti ormai diffusi nella recente letteratura, e alcuni dei quali abbiamo già visto in altre parti di questo lavoro. Una componente sostanziale dei testi (anche figurativi e musicali) circoscrive dominanti che tendono:

1. al trasgressivo;

2. al metanarrativo;
3. al disegno molteplice, palinsesto;
4. all'indeterminatezza in vari modi;
5. a decentrati rispetto all'interpretazione e a decentrare l'interpretazione;
6. a dislocare e scardinare (a livello semantico, sintattico ecc.).

Tuttavia, queste sono caratteristiche che, si direbbe, attraversano trasversalmente le opere esaminate, e in quanto tali si potrebbero ritrovare anche in opere non contemporanee. Scartabellando tra opere e riviste degli anni novanta, si scopre perciò che il genere postmoderno è troppo amorfo, sfuggevole, che risponde a due o tre o più categorie mentre ne mette in risalto l'arbitrarietà. Dodici anni più tardi, dalle autorevoli pagine del *Chronicle of Higher Education*, Michael Bérubé domanda: si può insegnare la *postmodern fiction* senza essere sicuri se il genere esiste effettivamente? Il grosso problema critico-storico che viene alla luce, purtroppo, è uno di quelli che sembrano ripresentarsi con una certa costanza, ossia l'eredità del [Modernismo](#). Scrive Bérubé: "Ogni tentativo di definire la fiction postmoderna in termini stilistici – come forma di scrittura che delude le attese di coerenza del lettore, come narrativa sperimentale che gioca con convenzioni generiche, o come finzione narrativa che si nutre di ambiguità e incertezza – si ritrova a essere anche una definizione della fiction modernista" (BÉRUBÉ, 2000, p. B4). A questo proposito si fa menzione del fatto che classici come *Tristram Shandy* e *Don Quixote* sono stati letti come opere in qualche modo "postmoderne", o *ante litteram*, o profetiche. Insomma, [moderno](#)/modernismo e postmoderno sono indissolubilmente legati, se non a livello di superficie, certo nell'incoscio della memoria storica. Questa situazione non sorprende chi si ricorda che cambiare assetto teorico implica cambiare punto di vista, e che quindi da una nuova prospettiva le stesse opere di ieri ci sembrano differenti. E questo è bene, abbiamo un'inesauribile miniera di sensi "nascosti" passibili di future incursioni ed esperienze, proprio perché il postmoderno ne ha sfidato e incrinato le premesse e imposto nuovi itinerari. Ma è un disagio per chi, dopo

aver attaccato i canoni e le tradizioni e le dicotomie essenzialiste sottostanti ai giudizi estetici e poetologici per oltre un ventennio, sconfessa i giovanili ardori:

Abbiamo speso troppo tempo ed energia a insistere sull'incertezza di X o la possibilità narrativa di Y che renderebbero il romanzo Z indiscutibilmente postmoderno. Ammetto che io stesso ho cercato di dimostrare che la similarità tra Pynchon e Kafka farebbe pensare al fatto che forse Kafka è postmoderno *avant la lettre*. Oh, che vergogna... (*ibidem*)

La riflessione finale dal punto di vista della critica sembra riproporre il postmoderno come qualcosa che non è contenuto nella lettera, nel fonema o monema, anche se da questo in qualche modo si sprigiona. In ciò rappresenta sempre una sfida e costringe all'autoconsapevolezza dei limiti del discorso interpretativo, dei suoi residui e tracce e quindi impossibile chiusura o completezza. Ma sotto un altro profilo, questi venti anni di tentativi di definire in termini alquanto consistenti i tratti di una letteratura postmoderna hanno rimandato con una certa frequenza all'interrogarsi sul che cosa costruisce il senso una volta che il messaggio è decifrato. In altre parole, la critica che si basa esclusivamente su parametri linguistici (grammaticali, stilistici, retorici) non può andare oltre l'indicazione (che potrebbe pure raccogliersi in un sistema, in una scuola, come del resto è successo nei secoli passati) dello statuto della lingua *della* letteratura, se essa funziona e come o perché invece non funziona, nell'ininterrotto scorrere tra le funzioni e tra regole di un sistema in qualche modo sempre formale (anche se basato sul solo "uso" e non ancora convenzionato). Per altro verso, la critica che, pur non trascurando il fatto, ovvio ma non troppo, che la letteratura è fin dall'inizio qualcosa di relativo al linguaggio, si concentra però sulle cose che questa lingua "speciale" tenta di raccontarci o sul mondo che essa, in strani modi, ci invita a rivisitare, questa critica, dicevo, s'inoltra in territorio ermeneutico, ove fattori come la storia, la tradizione, l'orizzonte di comprensione, l'[intersoggettività](#) diventano aspetti basilari, *ancora una volta*. E si apprende il senso di questa recentissima svolta³⁴, che cioè si possono e anzi si devono considerare nella critica anche altri aspetti del continuum della vita, tra i quali la letteratura come prodotto, merce, canale di scambio, ricettacolo di segreti e di messaggi, visione di mondi alternativi, e via

dicendo. In questo, la letteratura supera da sempre la critica perché quest'ultima non solo sembra essere già stata anticipata, ma, quasi per definizione, la critica viene o avviene *dopo*, cronologicamente e concettualmente. Il punto che si vuole sottolineare è che secondo questi “pentiti”, i quali dopo la “sbornia” strutturalista si sono “abbuffati” per un ventennio di concetti e stimoli mai condotti alle loro ultime conseguenze, alla fine del postmoderno si deve dire che esso ha avuto un *effetto* (nel senso della *Wirkung*), ha “funzionato” in certi spazi e non in altri, e che per la critica – e questa è una nostra ipotesi – *l'importante è di aver rimesso al centro il problema del referente attuale concreto e storico*. In termini formali, alla nozione di segno dicotomico composto di significante e significato, bisogna sempre aggiungere la terza gamba del triangolo epistemico, con la *referenza*. I testi parlano e si tradiscono e si rimandano a vicenda e giocano brutti scherzi a critici e scrittori disattenti. Ma i testi parlano anche del mondo (reale o ideale che sia) e contemporaneamente di specifiche situazioni storico-sociali. Il postmoderno riguarda il fatto di trovarsi in un mondo *ibertecnologizzato*, di sfrenato *capitalismo*, tendente alla globalizzazione coatta, all'utilizzo sia di parole sia di emozioni e idee le quali, sebbene affondino nel lontano passato (anche geografico), non aspirano a una completezza o trascendentalità, ma si realizzano nell'instabilità perenne, nell'incertezza della contingenza, nel riso pirandelliano. L'idea, quindi, non sarebbe quella di dichiarare, con Rorty, che il postmoderno è finito, ma di fare un consuntivo di quegli aspetti che si possono dire comuni (in maniera elastica) a diverse discipline, e che le hanno costrette a rivedere e reimpostare le proprie basi teoretiche e quindi i relativi approcci metodologici.

²⁸ Per un'ampia raccolta americana di saggi notevoli sulla critica e le teorie letterarie, si veda l'ottima antologia curata da Groden, Kreiswirth e Szeman, *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism* (2nd ed. 2005).

²⁹ Fa pensare all'estetica di Pareyson. Cfr. su questo CARRAVETTA, 2002, pp. 221-235.

³⁰ C'è anche Hirsch Jr. sullo sfondo: “è necessario stabilire se il contesto cui ci si riferisce sia quello più verosimile (*probable*)” (cit. in KEESEY, 2003, p. 442).

³¹ Chiaramente il parallellismo o equivalenza è di funzione simbolica, non deve rispondere a tutte le voci dei significati specifici di ciascun ambiente. Come la preoccupazione del nucleare oggi non poteva avere un corrispettivo per Prospero, viceversa la sua preoccupazione nei confronti della magia interessa poco nel tardo XX secolo. “Per il pubblico moderno Prospero

assomiglia a un simbolo della scienza moderna: fragile al cospetto del male e con l'immaturità emotiva dell'umanità, eppure con un potere che potrebbe, se applicato in maniera irresponsabile, avere conseguenze orribili e su una scala maggiore della vendetta di Prometeo. D'altro canto vediamo che Prospero può usare la sua "arte" anche per far(si) piacere" (cit. in KEESEY, 2003, p. 166).

³² Sugli sviluppi della critica di Greenblatt, si veda adesso Jurgen Pieters, *Moments of Negotiation. The New Historicism of Stephen Greenblatt* (2001) in cui tra l'altro un capitolo è dedicato agli aspetti postmoderni di questo fertile approccio critico.

³³ Si vedano in particolare scritti di Michael Davidson, Herbert Linderberger, Jessica Prinz e David Antin.

³⁴ Si veda una breve esposizione di questo "ritorno" della critica storica (o storicistica, basta che si tenga presente che lo storicismo americano ha poco a che vedere con quello italiano o tedesco) in Morris Dickstein, "Literary Theory and Historical Understanding" (2003). Per una recente panoramica dall'interno delle facoltà d'inglese, si vedano alcuni interventi contenuti nella raccolta di Jeffrey Williams, *The Institution of Literature* (2002).

3. EXCURSUS. PAUL DE MAN E L'IMPASSE DELLA DECOSTRUZIONE

Il testo, cioè, sa e afferma che sarà frainteso.
Paul de Man

3.1. Critica e **ideologia**

Per la sua particolare maniera di accostarsi al testo, per aver teorizzato e in parte realizzato una prassi interpretativa a metà tra decostruzione ed ermeneutica, puntando precipuamente sull'atto stesso del leggere (o dell'eseguire una lettura) come problematica fondamentale dell'operare del linguaggio umano, l'opera e l'influenza di Paul de Man sono state di una rilevanza tale da farle diventare esemplari della critica decostruttivista e, in certi ambiti accademici, di un certo modo di fare critica postmoderna. Poiché la sua opera è ricca, sfaccettata, microscopicamente impegnativa, sarà impossibile tener debitamente conto di tutti i suoi scritti. In questo contesto ci occuperemo di rispondere ad alcune domande che impegnano solo una parte degli scritti del grande critico di Yale. Cerchiamo di vedere da vicino in che maniera l'opera di de Man, per la sua acutissima sensibilità al problema della "rettorica", riveli nuove prospettive per la Teoria, se si accosta all'ermeneutica (o se la modifica in qualche modo), e se la sua nozione di *Reading*, di lettura, costituisca uno sfondamento del metodologismo critico tradizionale, cioè quel coacervo di New Criticism e formalismo che dominò per decenni in America. E domandiamoci: quale sarà lo statuto della critica? E a chi si rivolge, in seguito, il critico? E d'altro canto, in vista di espressioni o termini-chiave come "indecidibilità", "materialità del significante", "illuminazione/cecità", "resistenza alla teoria", è verosimile che si tocchino i limiti e forse i fini della critica, quando scopriamo ch'egli perde contatto con gli elementi di quell'universo di valori e di procedimenti che ne informavano l'autodefinizione, il proprio

riconoscimento? Infine, qual è l'ideologia di questo modo di leggere e in che maniera essa trasforma la decostruzione da cui si origina?

3.2. Metacritica

Partiamo dalla parola ideologia, che qui è assunta come terreno variegato in cui critici, professori, educatori e insomma intellettuali mettono in moto un processo di scambio, un commercio di parole, valori e attributi. L'ideologia (ri)acquista o riconosce in questa luce una dimensione retorica che risponde alle idee legate alle cose, ai discorsi emananti dal mero rapportarsi alle cose sociali o pubbliche; detto altrimenti, *all'ideologia viene riconosciuta in partenza una compartecipazione alla storia, come soggetta alla storia, ma anche come forza agente – quindi trasformante – di quest'ultima*. Nel suo saggio su Kant,³⁵ tra metafisica e filosofia critica o trascendentale, l'ideologia si scopre essere, per de Man, dalla parte della metafisica, e sarebbe quindi incoerente e inautentica poiché si fonda su un principio naturale che non è un concetto, e richiede inoltre un momento empirico che gli è esterno, non intrinseco. Si prevede già come una tale osservazione conduca all'*ambiguità del referente* (perché variabile, arbitrario) e all'indecidibilità del senso dell'enunciazione (il senso è *naturale* o è un *Begriff* pensato?) Eccoci alla prima aporia, o comunque *paradosso*: per de Man *l'ideologia, che nasce dal linguaggio, appartiene a un ordine di elementi esteriore al linguaggio*. Se ne potrebbe frettolosamente inferire che linguaggio e ideologia non sono coestensivi in tutto, e che in certo senso l'uno non interessa l'altro. La questione è più complessa, come vedremo.

A fini esplicativi, ed esercitando sul suo testo quella violenza critica che de Man stesso ha instancabilmente combattuto, facciamo riferimento a un altro teorico per “triangolare” il nostro discorso. Riportiamo in sintesi le undici versioni del termine *ideologia* identificate da Rossi-Landi (1981), e in seguito vedremo a quante di queste si attaglia la critica demaniana. Un'ideologia si può intendere e rappresentare *come*:

1. mitologia, folklore, credenze popolari, stereotipi;

2. illusione e autoinganno, ‘occultamento’ e ‘evasione’ (Jaspers);
3. senso comune e generico, appiattimento, attenuazione, atteggiamento prescientifico;
4. menzogna non deliberata, contraffazione indotta (sociale e personale);
5. truffa o inganno consapevole, propaganda politica, pubblicità;
6. pensiero falso in generale;
7. filosofia, coincidenza tra pensiero falso e visione del mondo, non più **scienza** ma attività ‘accompagnatrice’ che rimpiazza a poco a poco la metafisica;
8. visione del mondo a carattere sistematico, descrittiva, funzionale a una presa della realtà, che scandisce una pragmatica delle regole del comportamento;
9. intuizione del mondo a carattere emotivo, religioso, irrazionale, selettiva, pregiudiziale, eclettica, che ammette dualità o pluralità di atteggiamenti e posizioni;
10. sistema di comportamenti fondati su una struttura di valori;
11. sentimento riferito a cose della natura, della società, o al rapporto tra le due, guida intuitiva, contigua alla falsa coscienza.

Sullo sfondo della nostra impostazione relativa alla costruzione ed effetto della Teoria sull’Interpretazione della Realtà, s’innesta ora la consapevolezza che dischiude uno statuto ontologico insormontabile secondo il quale, d’accordo con Rossi-Landi, *l’ideologia è essenzialmente riproduzione sociale*. Orbene, chi ha una certa dimestichezza con i testi di Paul de Man si rende presto conto che la sua ideologia critica (o ideologia della critica) non solo può collocarsi simultaneamente entro il campo semantico delle definizioni 7-11 (cioè, filosofia, visione del mondo, habitus, sentimento naturale, ambivalenza) ma si pone come autenticamente oppositiva, esclusivista, e *contraria* alla riproduzione sociale, malgrado la prevalenza del mondo di

habitus. Il punto 8, in particolare, copre aree che de Man ha esplorato.

Se ci si riferisce a testi specifici di de Man, si può cogliere solo intuitivamente il suo modo di operare, visto che non lo si può chiamare “metodo di lettura”: quello della decostruzione è in partenza un atteggiamento anti-metodologico. Le sue letture di Rousseau, Husserl, Heidegger, Kant, Wordsworth, Nietzsche e Derrida sono protese a evidenziare in che maniera, e in quali luoghi determinati, il linguaggio rivela la propria *inafferrabile essenza testuale* tale da minare il pensiero o il procedimento discorsivo dei pensatori/scrittori analizzati. Di solito si tratta di “tracce”, o “rottture”, o “indicatori” sui quali il pensiero non può intervenire ai fini di controllarne le proprietà e la funzionalità, e che quindi si instaurano come momenti di una forza o pulsione del linguaggio medesimo che riportano l’attenzione su se stessi, come se fossero qualcosa di autonomo e predeterminante, come ciò che ingenera e permette la comunicazione al momento stesso che sfuggono alle medesime leggi della loro attuazione. Ciò si vede chiaramente nei suoi saggi su Kant, Pascal, Hegel, e Heidegger.

E tuttavia, se applichiamo simile approccio ai suoi medesimi testi, si scoprirà che il testo demaniano non è esente da questi scarti, o crepe, o “punti morti”, o esplosioni di linguaggio, e che per ciò stesso ricade in una delle sopracitate nozioni di ideologia, oltreché naturalmente impantanarsi in irrisolubili aporie. Ci sarà un motivo per cui non scrisse mai – né avrebbe coerentemente potuto scrivere – una “Teoria generale della critica”, o un “Principi d’interpretazione testuale”.

L’opera di de Man si può paragonare all’aforistica nietzschiana.³⁶ Solo che le dimensioni e le proporzioni del “genere” in cui essa raccoglie come argento vivo il pensiero sono ampliate: il saggio critico è la forma demaniana per eccellenza. Ma in certo modo questo fa pensare, per esempio, a Croce, secondo il quale si possono scrivere solo monografie. La *storia* è fatta di detriti, assurdo pensare che ci sia una provvidenza, o uno spirito assoluto che raccoglie quello che gli serve. È noto che Croce risolse il paradosso con lo spirito immanente. E de Man? Nel vuoto del silenzio della storia, o nel tentativo di eliminarne la sua persistenza, la sua memoria. E quella della memoria storica

(sia essa testuale o extra-testuale) è la bestia nera del decostruttivismo, perché a volte fa pensare che l'idealismo, come il decostruttivismo, forse non volevano pensare alla storia o comunque a una sua logica diacronica: per l'uno c'è lo spirito immamente, per l'altro la lettera immanente, e basta. Ma se riassumiamo brevemente, e con riferimento alle definizioni di ideologia sopra elencate, la critica demaniana si trova dunque a essere:

7. Una filosofia che rigetta l'idea di Filosofia, con la maiuscola, che riscopre la "letterarietà" del testo filosofico, e per cui ci si accontenta al meglio di "filosofare".

8. Un'idea del mondo che in un primo momento attua una versione possibile del linguaggio come *primum mobile* di qualsiasi riflessione e visione; come dire: posseggo il linguaggio, dunque sono. Ma poiché il significante (e a un altro livello, e generalmente, la tropologia) è autonomo e indecidibile, l'ideologia critica mette di continuo a repentaglio le medesime pretese alla sistematicità, alle "regole", di qualsiasi lettura.

9. Un sistema di comportamenti che non possono più comprendersi secondo alcuna scala di valori o schema logico in quanto questi sono descritti e applicati dall'esterno, non coincidendo con i comportamenti medesimi. Ne consegue che ogni forma di critica corre sul filo del rasoio dell'arbitrarietà assoluta; e la si può ben chiamare irrazionale, eclettica, o pregiudiziale.

10. Lo scrivere o il dire eccessivamente (c'è chi ha detto: paranoicamente) di un sentimento, consapevole della linguisticità della trasmissione dei sentimenti come valori univoci. Ne consegue per la critica l'esautorazione di un ideologismo che sia meramente "sentimentale".

11. Infine, l'ideologia critica di de Man tradisce un sentimento (forse anche nostalgico) del [divenire](#) delle cose e delle interrelazioni tra di esse che si scopre in fondo essere, costantemente, implacabilmente, un gioco o scarto linguistico, o meglio, e forse anzitutto, retorico.³⁷

Emergono quindi tratti generali di una prassi interpretativa che

sembra eliminare, ignorare o comunque circoscrivere riduttivamente il senso della riproduzione sociale dell'operare critico, con chiaro effetto sui suoi risvolti, sia per la disciplina della critica (letteraria, storica, sociale), sia per la storia delle idee della nostra epoca.

3.3. Retorica

In un altro luogo, il critico di origine belga scrive:

Il retorico è un testo nel senso che permette due punti di vista incompatibili e reciprocamente auto-distruttivi, per cui inserisce un ostacolo insormontabile sulla strada di qualsiasi lettura o comprensione.³⁸

È vero che sin dal principio della sua carriera de Man ha sempre espresso riserve circa le legittimazioni scientifiche di altri approcci critici – per esempio, la [semiotica](#), la teoria degli atti verbali, l'[estetica](#) della ricezione – e si è fatto propugnatore del discorso della *tropologia* e della *figuralità* inerenti a qualsiasi atto di lettura, sottolineandone, specialmente negli anni sessanta e nei primi anni settanta, la “scena” o l’“inscenarsi” dell’interpretazione.³⁹ Tuttavia, si può dimostrare come la sua nozione di retorica soggiaccia comunque a un modulo o principio razionalistico che ne inficia le proposte e ne smentisce i risultati. Il paradosso è che nell’evidenziare le aporie nel pensiero di de Man, non dimostreremo nulla che egli non avesse già smontato in anticipo. D’altro canto, la contraddizione si pone come problema squisitamente logico, esiste perché si è data storicamente l’ipotesi di una *ratio*, ma non tocca la più profonda questione della [differenza](#) ontologica o della retoricità del linguaggio. Ora bisogna chiedersi: se le cose stanno così, si può ancora pensare alla critica come a un’attività, appunto, *critica*? Si può pensare all’interpretazione letteraria e all’interpretazione in quanto tale in termini di un valore in qualche modo esterno, comunicabile e che racchiuda uno spazio semantico/sociale capace di resistere al costante e negativo autologorarsi dell’atto linguistico? E come ci si difende dall’effetto dell’inevitabile regressione scettica della decostruzione?

Ripartiamo dall’ipotesi di una presenza, nel testo/pensiero demaniano, di un’ipostasi razionalistica, frutto e residuo di una

lunga dimestichezza con lo strutturalismo. Si può quindi dire che per de Man le mosse legittimanti ch'egli individuava nel *trivium* e che ritrovava nel pensiero di Poulet, di Jauss e di Bakhtin, sono attivate anche durante la sua prassi e che ne minano continuamente la propria autenticità, sincerità quasi. Ma ancora una volta, poiché la nozione di base (d'accordo con Derrida su questo punto) è quella di intravedere innesti e connessioni eterogenee nei testi, supplementi che sprigionano e intessono un discorso, la propria enunciazione è praticamente costretta a mimare, ripetere, riprodurre il medesimo procedimento. L'autenticità è misurata adesso a livello della sua inevitabile non conformità all'originale, perché avviene in un *dopo*, ergo nell'assenza. *In questa scena della differenza incolmabile è autentico solo il fatto che si parla sopra un vuoto, privi di certezze e quindi incapaci di fornire conclusioni anche solo plausibili.*

Una parola chiave nel de Man di *Blindness and Insight* (1983, pp. 6 *et infra*) è *cambiamento*, o svolgimento, l'elaborazione del quale non dipende prevalentemente da un *vocabolario* del cambiamento, cioè dall'attenzione a mutazioni semantiche delle parole sia in quanto termini sia in quanto *metafore* – rifacendosi non a caso a un'illustre tradizione filologica tra cui spicca il nome di Leo Spitzer. Ma non ci si ferma qui. Dopo aver preso atto di questa inaggrabile duplicità, ci rendiamo conto che non esiste un correlato oggettivo che possa, in maniera non ambigua, indicare una realtà empirica (nel senso in cui le metafore del biologo e del meteorologo trovano in fondo una con-ferma in un dato concreto ed empiricamente osservabile). L'attenzione sempre crescente che de Man rivolge a ciò che avviene nel darsi del linguaggio in parte deriva da questa originaria *differenza tra ciò che è e ciò che si dice, tra ciò che si vuole conoscere o comprendere e chi in effetti si pone dal punto di vista del conoscitore/fruitori*. Ci sono tre angoli in questa relazione, ma il critico rimane sospeso nel dualismo di fondo, più profondo. Le sue osservazioni sullo statuto della critica strutturalistica intendono mostrare come si è ingannati dalla stessa teoria che ai suoi esordi si era rivelata così demistificante. Gli strutturalisti, scrive de Man, non tengono conto della dimensione esistenziale del loro stesso agire, e la loro idea di *soggetto* è intrinsecamente quella della *schöne Seele*, l'anima bella al cui altare si consacrano visioni di fuoco eterno e immutabile. Questa figura di una élite linguistica diventa ridicola quando

viene trapiantata nel mondo della fatticità.

Proviamo un altro accostamento. Negli anni sessanta e settanta si è verificata una demistificazione della letteratura da parte dei critici, al punto che fare letteratura, ossia scriverla o produrla, ha praticamente perso (s'intende, in certi circoli) il suo trono privilegiato, ha smesso di essere *primary text*. Molti erano gli atenei statunitensi dove "si faceva teoria", almeno fino alla metà degli anni novanta, e c'è chi ha proposto di considerare l'esplosione di articoli fortemente teorici come un "genere letterario" a sé,⁴⁰ un'ipotesi da non scartare e che potrebbe dare adito, assieme alla consolidata diffusione della saggistica (e questo sia in America che in Francia e in Italia), all'ipotesi di un "rinascimento delle lettere". Osservazioni simili si possono fare per ciò che riguarda la filosofia, la quale, nel ritorcersi su se stessa, ha dato luogo a un nuovo tipo di sapere filosofico, ma che si presenta come enunciato della critica e che evidenzia una "retorica" che "afferma la propria cieca verità nella modalità dell'errore", ovvero essa stessa è accecata dalla luce che emette. Cosa vuol dire questo?

3.4. Filosofia

Secondo de Man, Edmund Husserl concepiva la filosofia come un procedimento in cui delle asserzioni basilari si rendono accessibili alla coscienza per via di un atto di autocomprensione. La filosofia era per Husserl primariamente conoscenza di sé, ma volta a eliminare la *Selbstverhüllung*, ossia la tendenza dell'io di nascondersi dalla luce che poteva gettare su se stesso. La filosofia poteva così istituirsi come *prolegomenon* a un nuovo tipo di *praxis*, "una critica universale della vita e degli scopi della vita," e quindi "una critica dell'uomo stesso e dei valori secondo cui consapevolmente o meno egli vive". Ora, questo passo husserliano viene collegato da de Man a un'altra affermazione del fenomenologo secondo cui le culture non europee dominate dal mito sono *intrinsecamente incapaci* di porre una distanza riflessiva tra la coscienza e il suo altro, per cui queste sarebbero incapaci di mediazione di pensiero.⁴¹ È evidente come questa definizione informi una posizione privilegiata, supertribale, supernazionale ma decisamente euro-logocentrica, e de Man non sa spiegarci

come mai la sottile vigilanza husserliana debba in effetti limitarsi entro questi confini geografici quando la sua definizione dell'io tende all'universalità. Ecco, questa è una domanda postmoderna, nel solco schizzato da Heidegger e da Derrida. Egli osserva:

[Husserl] commette quell'errore che Rousseau non ha invece fatto quando [quest'ultimo] ha scrupolosamente evitato di conferire alla sua nozione di uomo naturale – che sta alla base della sua antropologia – qualsiasi statuto empirico. (DE MAN, 1983, p. 16)

Ne consegue che Husserl si sarebbe comportato in maniera *non* filosofica nel momento stesso in cui aveva capito (ossia, era stato illuminato da) la primarietà [*primacy*] del sapere filosofico su quello empirico.

Ma qui si potrebbe obiettare: chi veramente si è comportato in maniera non-filosofica? In un primo tempo, Husserl, secondo de Man, non riconosce la realtà effettiva dell'esistenza empirica dei popoli e dei valori non europei; e tuttavia gli viene imputato l'atteggiamento universalistico e al tempo stesso euro-logocentrico come un'aporia nel suo modo di pensare. In un secondo momento, però, de Man lo accusa di non essere stato sufficientemente coerente nell'esercizio dell'astrazione e nel distanziarsi dalla realtà empirica dell'uomo (come fece Rousseau): ma allora, da che parte sta il *non sequitur*? O si dà il caso della doppia verità ed entrambi hanno ragione? Ma, alla fine, non è l'*interprete* che erra? Un'antropologia come quella di Rousseau, che non si fonda su basi empiriche, non può essere tacciata di euro-logocentrismo, ma non potrebbe altresì venire bollata come universalizzante e mistificatoria, idealistica e forse infondata? Purtroppo de Man non conduce una critica a Husserl sul suo stesso terreno, utilizzando i suoi medesimi strumenti concettuali, come per esempio fecero Heidegger, Jaspers, Merleau-Ponty, e il primo Derrida. Nella spaccatura tra segno e realtà, tra linguaggio che parla di sé e linguaggio che pretende di riferirsi ad altro, non si danno possibilità di riconciliazione o connessione alcuna... se non in quanto instabili, imprecise, e inaggirabili... allegorie!⁴²

3.5. La resistenza alla teoria

La nozione di lettura che de Man introduce come termine intermedio tra la **decostruzione** e l'**ermeneutica** si chiarisce se

attraversiamo con lui uno degli ultimi e più ricchi saggi della sua produzione, *The Resistance to Theory*” (DE MAN, 1986, pp. 3-20).⁴³ Ricordiamoci che nel suo saggio su Kant egli aveva osservato come la *retorica* fosse anche essenzialmente *epistemologica*, ossia veicolo di cognizione composto – e in modo necessario – da un doppio sistema, quello dei tropi e quello della persuasione, che si danno simultaneamente. Si tratta di una diade che si ritrova, sotto altro nome, in quasi tutti i testi analizzati da de Man: *testo/realità*, *metonimia/metafora*, *retorica/estetica*. Ma sotto queste coppie oppositive, o diadi dialetticamente (kantianamente) legate, non c'è comune terreno per il senso. È come una stella binaria, due astri che circolano vorticosamente l'uno intorno all'altro, mantenendosi in potente tensione dinamica senza potersi avvicinare. Per de Man, linguaggio e intuizione sono elementi inconciliabili e però fortemente connessi l'uno all'altro. La *soggettività* si trova a brancolare nel vuoto della sua enunciazione, essa rimane (sulla scia di De Saussure e di Jakobson), primariamente una funzione grammaticale! Non c'è connessione tra il fenomenico e il materiale che non sia un tradimento, uno scardinare le premesse della medesima connessione. Ancora una volta, *non esiste necessità di corrispondenza tra segno e referente*, anche se non si può ignorare che ci possa essere. Dunque, la nozione di Lettura interrompe la presunta continuità tra la sfera del teoretico e quella del fenomenico, in quanto il linguaggio si gioca prevalentemente al livello metonimico, e di ciò il discorso della filosofia non ha controllo. Questo sarebbe come dire che lo sviluppo delle idee non può avvenire con l'esclusivo ausilio della logica e del *metodo* (che gli sarebbero di particolare competenza e infatti lo legittimano), ma deve tener di conto della sua *messa in linguaggio*, della doppia anima dell'atto retorico.

Sviluppando le implicazioni dello stretto rapporto che intercorre tra grammatica e logica, de Man propende per una *retoricizzazione della grammatica*, o meglio, per una concezione dell'operare del linguaggio in cui la retorica viene prima della grammatica e ne sconvolge costantemente la pretesa compostezza di un *referente*, di un significato stabile. Sarebbe questo il mondo degli analitici. In questo ambito di considerazioni, la teoria letteraria non può autodefinirsi con chiarezza perché non può riconoscere i limiti del proprio statuto; infatti *teoria* partecipa del

discorso dell'osservatore/lettore, mentre *letterario* mantiene una sua autonomia e coinvolge in ogni caso una dimensione empirica o materiale che sappiamo essere infinitamente variabile.

Sulla medesima frequenza, ci interroghiamo sui meriti della dirompente svolta negli studi letterari accademici: l'oggetto della critica è adesso il linguaggio stesso o, come vedremo, la *letterarietà*, e non un ordine di cose o di valori estetici o storici, ossia un referente *non* linguistico. Secondo de Man, ci si deve preoccupare adesso non del significato o del valore del testo, ma delle modalità della sua produzione, e dunque ricezione, di senso che *anticipano* l'affermarsi degli stessi significati o valori. Oggi, si sostiene, la teoria letteraria può diventare oggetto di riflessione filosofica, ma non potrà considerarsi filosofia (o venire inglobata nella filosofia) perché contiene sempre un elemento o momento *pragmatico* che la indebolisce in quanto teoria, e vi aggiunge un momento sovversivo d'imprevedibilità che ne fa "qualcosa come una *wild card* nel serio gioco delle discipline teoretiche" (RT 8). Coerentemente con quanto abbiamo visto sopra in merito al destino della filosofia, alcuni anni prima in un saggio su Nietzsche egli aveva scritto:

La filosofia alla fin fine è una interminabile riflessione sulla propria distruzione per mano della letteratura. (DE MAN, 1979, p. 115)

Il problema con la teoria letteraria, dunque, che va distinta dalla storia letteraria e dalla critica letteraria, emerge nel momento in cui la terminologia della linguistica viene introdotta nel metalinguaggio adoperato per l'analisi della letteratura. La linguistica, la più profonda e più variegata e influente delle terminologie scientifiche e filosofiche del ventesimo secolo, ha la caratteristica di *designare la referenza ancora prima di designare il referente*, e in più assume che la referenza sia una funzione del linguaggio quando potrebbe esserlo solamente dell'intuizione. Ci rendiamo conto a questo punto che ridare corpo, valore da agente sociale, o coscienza esistenziale alla critica diventa impossibile. Gli abissi, i vicoli ciechi, gli inconciliabili sono dappertutto. Persino la referenza, che il discorso non può non ipotizzare, resta primariamente un fatto di linguaggio, e il referente in carne e ossa ne viene categoricamente escluso. Dunque, secondo il decostruttivismo di de Man, *la referenza resta nel linguaggio, il referente resta nell'ordine del reale, dell'empirico*. Ma facciamo un

passo indietro. L'intuizione implica la percezione, la coscienza, l'esperienza, e poi conduce subito al mondo della logica e della comprensione con tutti i suoi correlati, e tra i quali "l'**estetica** occupa uno spazio rilevante" (RT 8). Questo vuol dire che, dalla parte del linguaggio, il presupposto secondo cui abbiamo a che fare con un sistema di segni e significazioni invece che con un modello in qualche modo prefissato dei significati, disloca, sospende o cancella le tradizionali barriere tra ciò che si intendeva per letterario e ciò che veniva considerato uso non letterario del linguaggio. Il testo si svincola così dal peso delle tradizioni prestabilite, e di secoli di varie forme di canonizzazione.

Gli esiti di questa situazione slargano sulla nascita della scienza dei segni, la semiologia, la quale definisce ed espleta se stessa solo con riferimento alla propria terminologia e in base alla propria definizione di referente, non preoccupandosi più del problema della referenza "reale" o "storica" che dir si voglia. La realtà della vita e della **cultura** vi partecipa nella misura in cui vengono assunte come sistema di segni e canali per la comunicazione. La letterarietà sta dalla parte dei segni. Essa quindi non fa scaturire un effetto estetico, ma uno retorico, una cratilea consapevolezza del senso linguistico che non disdegna di animare e motivare (sempre in quanto lingua in uso, s'intende) il resto del creato, la stessa intoccabile empiria.

Questa retoricità però non deve necessariamente avere un rapporto ontologico o analogico con il mondo dell'empirico, e può constare della realizzazione del proprio effetto (un po' come la **soggettività** consiste soltanto della propria intenzionalità). La fenomenicità del significante può così rapportarsi alle idee per via di tropologie come la paronomasia, ma *la giustificazione del rapporto è di ordine convenzionale e non fenomenico*. Vista sotto un altro profilo, questa situazione ci svela che il linguaggio è sì detentore e portatore di sapere, ma che le sue possibilità epistemologiche sono altamente rareficate e sfuggevoli, anzi, *il sapere della letteratura, della letterarietà, consiste proprio nell'evidenziare l'aspetto negativo di questa inaffidabilità dell'enunciato linguistico*. Per cui, sia la semiologia, sia l'estetica sono messe in scacco dalla letterarietà del testo poiché quest'ultima è in principio la *negazione* di connessioni logiche e di

categorie come il bello. Anzi, aggiunge de Man, la letterarietà non è neanche mimetica, in quanto la mimesi si trasforma in un tropo (tra i tanti disponibili) per l'attuarsi del gesto retorico.

Le implicazioni di questo stato di cose incominciano a delinearsi: la letteratura è chiamata finzione non perché si rifiuta di riconoscere la realtà, ma perché non è sicura *a priori* che il linguaggio funzioni secondo principi che sono (o sono simili a quelli) propri del mondo fenomenico: “Non è certo *a priori*, dunque, che la letteratura sia una fonte attendibile di informazioni riguardo a qualcosa di diverso che il suo stesso linguaggio” (RT 11). Allora, ciò che chiamiamo **ideologia** è precisamente la *confusione* tra la realtà linguistica e la realtà naturale, tra referenza e fenomenalismo. Ne consegue, e questo è il gran debito che gli americani devono a Roland Barthes e Jacques Derrida, che la linguistica della letterarietà diventa un potente strumento demistificatore dei fondamenti metafisici dell'ideologia. Abbiamo quindi qui espresso in nucleo uno dei motivi per la “resistenza alla teoria letteraria” o alla teoresi sulla letteratura: si rischia di rivelare i marchinegni linguistici che operano al di sotto di un testo, e di scoprire che i confini o il discrimine tra estetico ed extra-estetico, tra il cosiddetto letterario e il cosiddetto non-letterario non sono poi così chiari e distinti, tutt'altro, anzi essi stessi hanno proprio bisogno, ironicamente, di una critica delle (auto)definizioni de-limitanti. In questo senso, si rivela lo stretto e ineradicabile, si potrebbe dire autologofagico, nesso tra filosofia e ideologia.

Ma esiste un altro tipo di resistenza che si deve intendere come resistenza della Teoria a divenire se stessa, o meglio detto, della teoria a trasformarsi in pratica teoretica riguardante l'arte o i testi cosiddetti poetici. Anziché porci la domanda sulla sfida o sulla minaccia della teoresi letteraria, chiediamoci perché, dice de Man, ogni qualvolta la teoria letteraria ha seguito la propria strada deputata, essa è ricaduta o nel linguaggio dell'autogiustificazione e dell'autodifesa, oppure ha ceduto all'ipercompensazione di un utopismo programmatico ed euforico. Comune preoccupazione rimane però l'autoriflessività del linguaggio, dei limiti, e del proprio discorrere. In questa luce, la *metacritica*, annessa come necessaria alla teoresi, non sarà più innocente, o “neutrale” come voleva la **scienza**, perché il

metalinguaggio non è più innocente, anzi, ora sappiamo che non lo è mai stato...

La resistenza alla teoria ritorna così come una controcorrente all'uso ormai invalso di parlare del linguaggio per via di un metalinguaggio tecnico, o altrimenti detto, un codice e una grammatica che devono per forza riferirsi a se stessi. La resistenza a questo stato di cose tradisce la minaccia al primato delle intuizioni, a cui diversi procedimenti retorici sfuggono perché partecipi di un altro ordine di cose.⁴⁴ Qui si ripresenta in veloce sintesi la storia del rapporto tra le tre singole arti del *trivium* (grammatica, *retorica*, logica); tutte arti verbali, c'è da aggiungere, rispetto a quelle del *quadrivium*, le quali benché non linguistiche – aritmetica (numero), geometria (spazio), astronomia (moto), e *musica* (tempo) – si trovano storicamente a occupare un luogo privilegiato per l'ordinamento dei modelli conoscitivi dei primi tre. La storia dell'età moderna si può concepire prevalentemente come lo sviluppo, l'ascesa e la supremazia della logica sull'estetico, per un verso, e sul retorico, per un altro.⁴⁵ Ma per de Man “la grammatica è un isotopo della logica” (Rt 14). Questa convinzione sprofonda quello che c'era di postmoderno nella sua prassi critica verso l'origine medesima del moderno, al periodo della stabilizzazione delle lingue (delle grammatiche) nazionali normative e quindi alla logica di Port-Royal.

Fare teoria della letteratura è diverso dal fare lettura. La prima ci dice, con richiamo al *trivium*, che c'era una distinzione tra grammatica e dialettica, che ciascuna ha avuto una storia di alti e bassi, di sviluppi e di varianti, evidenziando quell'alleanza tra l'universale e il particolare, tra l'idea e la cosa che parla della sua metafisicità; mentre una lettura si rivolge all'*esplorazione* della possibilità che forse grammatica e dialettica, o grammatica e retorica, non sono due diverse categorie della teoria del linguaggio, ma due ordini ontologici in costante conflitto, confusione, e generatori di figure che riguardano il linguaggio in quanto linguaggio, e non la sua concezione o identità filosofica, cioè metalinguistica. “I tropi rientrano solitamente nello studio della grammatica, ma sono anche stati considerati come agente semantico o specifica funzione (o effetto) che la retorica mette in atto sia come persuasione sia come significato” (Rt 15;

sottolineatura mia).

È qui che si dischiudono possibilità alternative per la ricerca. Infatti i tropi, a differenza della grammatica, “appartengono originariamente al linguaggio” (Rt 15). Lo scatto di creazione del linguaggio, il suo darsi nell’attualità, tradisce una preoccupazione omologica, mentre il tipo di referenza che si spiega nello spazio inaugurato dal linguaggio è necessariamente di ordine ontico. Il linguaggio decade continuamente⁴⁶. Se i tropi appartengono in maniera primordiale al linguaggio, allora il linguaggio è originariamente conoscitivo, iscrive una epistemologia, un metodo per l’apprensione e la comprensione delle cose. Ma sappiamo che il linguaggio tradisce e scompone in continuazione le sue possibili significazioni. Sembra che la critica non abbia – perché non può più avere – un fine, in quanto qualsiasi *telos* o è già da sempre (pre)posto, e dunque ideologico e fuorviante, o è assolutamente arbitrario, gratuito, un effetto della *messa in linguaggio*, dell’enunciazione medesima che non comporta nessuna certezza.

Tuttavia, la lotta per definire i propri confini continua, e solo una lettura autoconsapevole della *doppiezza epistemologica* del proprio intervento può mettere in risalto le coppie o diadi che si contra-dicono ma adesso secondo modelli retorici anziché logici. Riassumendo, dunque, la *lettura* implica i seguenti aspetti:

1. La letteratura non è un messaggio trasparente in cui si può presupporre come agente una distinzione netta tra il messaggio e i mezzi di comunicazione (istanza diciamo così anti-*semiotica*).

2. La codificazione grammaticale del testo lascia dei residui di indeterminatezza che non si possono esplicitare attraverso la grammatica (istanza che chiamiamo pro-retorica).

In quel periodo (parliamo degli anni ottanta) l’estensione dell’utilizzo dei modelli grammaticali ha indotto a ripensare la natura della *figurazione*, ma ciò in sintonia con lo strutturalismo (e non con la *decostruzione*) solo a livello di trasposizione omologica, ossia, mutuando la terminologia della retorica, ma deprivandola della sua portata critica. L’ideologia dei grammatici rimane pur sempre quella di impugnare il codice giusto e unico per comprendere il significato delle cose, e implicitamente, ma non tanto, di dominarle.

3.6. Fine o fini della critica?

Resta il fatto che le possibilità di figurazione del testo oltrepassano ciò che può dirci la grammatica. Con riferimento all'insieme degli scritti di de Man e sullo sfondo dell'[ermeneutica](#), si potrebbe dire che per de Man l'ermeneutica dovrebbe recuperare il modello esegetico allegorico, e allentare il rapporto con quello, vincente nella Modernità, esegetico grammaticale (della tradizione *sola Scriptura*!). Per convincercene, riprendiamo velocemente l'opera di Peter Szondi⁴⁷, il quale aveva proposto questa [differenza](#) tra i due moduli ermeneutici classici:

Ermeneutica secondo Szondi:

ALLEGORICA	GRAMMATICALE
conferisce significato	significa secondo inferenza
assegna	insegna
identità nella differenza	differenza dentro l'identità

Risulta chiaro che qui la stessa storia dell'ermeneutica dovrebbe riaprire il dossier sull'[allegoria](#), altrimenti i suoi tratti possono scambiarsi per una teoria classica del mito. In ogni caso, per ritornare a de Man, la questione dell'incerta frontiera tra grammatica e retorica, e il darsi, o meglio l'imporsi, di una significazione a carico delle esigenze non linguistiche della grammatica rivelano dunque al tempo stesso la presenza di un'ideologia e l'incontestabile fatto che ogni significato è instabile, o altrimenti detto, e dal punto di vista dell'interprete, il testo rivendica la propria autonomia e ambivalenza, e la critica deve confrontarsi con l'indecibilità del "vero" significato di una lettura. Come mostra l'analisi del testo keatsiano *The Fall of Hyperion*, la mera decisione sullo statuto grammaticale del genitivo presente nel titolo del poema influisce radicalmente sulla sua susseguente lettura dell'intero testo. Il lettore poi scopre che da questa ambivalenza non si esce più.

La resistenza alla teoria si esplica così come difficoltà ad accettare il mai rassicurante potenziale esegetico della questione

della retorica del testo. E la retorica è compromessa sin dall'inizio con modalità di comunicazione che non sempre persuadono a livello di prove – come vorrebbe la prototipica *Retorica* di [Aristotele](#) – ma anche e forse prevalentemente (in particolare nell'ambito dello scambio affettivo, nella conversazione) attraverso la seduzione (da non intendersi in senso fisicalistico e razionale).

Per de Man anche la teoria degli atti linguistici di Austin e Searle esclude sistematicamente la retorica perché l'atto performativo è meramente convenzionale, non deve essere interpretato per la sua componente cognitiva e fenomenalistica, e le domande che potrebbero sorgere a proposito dei *tropi*, le ideologie, e la figurazione sono posposte o depistate. Questo perché la distinzione di fondo tra forza illocutoria e forza perlocutoria implica una separazione ed esclusione dell'elemento persuasivo della retorica. Se però ripensiamo, sulla scorta anche di Stanley Fish, l'aspetto performativo dell'enunciato come “*posizionale*”, che non è né il convenzionale né il meramente creativo – e ne rivendichiamo la compresenza di un elemento esistitivo –, allora forse ci si può avviare verso una retorica veramente post-strutturalista.

Ma, anche qui, per de Man, una teoria della ricezione è impossibile, come sostiene nel suo saggio su Jauss,⁴⁸ asserendo ancora una volta come una teoria dell'interpretazione debba necessariamente far leva su due ordini di discorso al tempo stesso, o fissare dei valori o criteri *a priori* di ordine non empirico o materiale. Ma alla fin fine, la resistenza alla teoria, o se vogliamo, *l'indecidibilità della teoresi*, di fronte alla retoricità, è dovuta alla natura della teoria medesima. In altre parole, *di fronte alla ineluttabile retoricità del linguaggio, si può teorizzare solo sull'impossibilità di far teoria*. Un'interpretazione retorica corretta, minuziosa e coerente dimostra continuamente la tendenza ad assolutizzarsi, a porsi come il Modello dell'esegesi di tutte le cose, ma evidenzia al tempo stesso la consapevolezza di essere difettiva, di aver coperto od occluso qualcosa di altro, qualcosa di indicibile, un residuo in traducibile leopardianamente in “*lingua mortal*”. Le letture retoriche sono quindi teoria e non-teoria, l'universale teoria dell'impossibilità della teoria (RT 19).

C'è solo la Lettura, una per volta, una per ciascuno. Impossibile

da tradurre. La **decostruzione** sfiora il misticismo.

³⁵ Cfr. il suo saggio “Phenomenality and Materiality in Kant”, in SHAPIRO-SICA, 1984, pp. 121-144.

³⁶ Si veda il mio studio “Before Zarathustra. Nietzsche Through the Rhetoric of the Aphorism”, che tratta dell’evoluzione delle forme retoriche in Nietzsche, nel libro *Prefaces to the Diaphora* (1991, pp. 13-76).

³⁷ Qui retorico va inteso alla maniera esplorata da Harald Weinrich, in *Tempus* e poi in *Metafora e menzogna*, e di Paul Ricoeur, nel suo *Temps et récit*, ossia nel senso che il linguaggio porta con sé sempre la *possibilità* della menzogna, di dire o dare false informazioni, e quindi della falsa coscienza.

³⁸ “Rhetoric is a text in that it allows for two incompatible, mutually self-destructive points of view, and therefore puts an unsurmountable obstacle in the way of any reading or understanding” (“Rhetoric of Persuasion (Nietzsche)” in DE MAN, 1979, p. 130). Riproduco l’originale perché ‘Rhetoric’ potrebbe anche tradursi con ‘la retorica’ (sottinteso ‘testuale’).

³⁹ Per alcuni esempi, si vedano gli altri saggi contenuti in DE MAN, 1979.

⁴⁰ Si veda sopra, V.1.3, per una discussione dettagliata.

⁴¹ Sono stati in molti a ritenere l’ultimo grande libro di Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1938), fortemente euro-etnocentrico.

⁴² In vista anche di altre osservazioni fatte in questo libro sull’allegoria, si veda DE MAN, 1979 e 1983. Riferiamo un punto: “Le allegorie sono sempre etiche... La categoria etica è imperativa (cioè una categoria piuttosto che un valore) nella misura in cui essa è linguistica e non soggettiva... Il passaggio a una totalità etica non risulta da un imperativo trascendentale, ma è la versione referenziale (e perciò poco attendibile) di una confusione linguistica” (DE MAN, 1979, p. 206). È chiaro che de Man o non ha letto Vico, o non lo ha capito, perché sorprende poi leggere altrove che l’allegoria è, giustamente, connaturata anche, e fondamentalmente, a una *praxis* comunitaria, ripetitiva, che (ri)vive nel trascorrere della narrazione. Dunque: perché mai *questi* referenti concreti e storici dell’allegoria, e che vivono nel e il tempo, dovrebbero essere costitutivamente “poco attendibili”? Si ha l’impressione che non si voglia connettere, attraverso una forma di linguaggio figurato, con la realtà e, tramite essa, con il ricordo.

⁴³ In questo paragrafo citeremo da questo saggio indicandolo con la sigla Rt seguita dal numero della pagina. Si veda come sfondo l’intervista con Stefano Rosso in DE MAN, 1986, pp. 115-121.

⁴⁴ Ma si può comunque parlare-di queste cose sfuggevoli o intoccabili del mondo dell’empiria. Ed ecco che esiste o meglio co-esiste il linguaggio figurato, su cui ritorneremo sotto.

⁴⁵ Si veda il fondamentale Walter J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue* (1958), e sviluppi di alcuni temi nel mio *Il fantasma di Hermes* (1996).

⁴⁶ Si veda su questo Jacques Derrida, “Psyche: Inventions of the Other” in WATERS-GODZICH, 1990, pp. 25-65.

⁴⁷ Cfr. SZONDI, 1979, pp. 18-24 ss.

⁴⁸ Si veda “Reading and History” in DE MAN, 1986, pp. 54-72.

4. ESAURIMENTO E (DUBBIA) RINASCITA.

APPUNTI SULLA NARRATIVA

La narrativa è un altro campo che ha registrato diverse incomprensioni a causa dell'uso indiscriminato dell'aggettivo *postmodernist*. Come abbiamo visto a proposito del breve panorama sulla critica, spesso autori radicalmente differenti per carattere, stile e ideologia, vengono raggruppati sotto la parola ombrello di Postmodern. Ora potremmo fare una panoramica sulla base di un principio formale dicotomico, e cioè raggruppare scrittori e artisti i quali, per esempio, sul piano della resa formale mettono in risalto il medium stesso, intervengono sul linguaggio, scrittori cioè per cui il demone è e rimane il significante; mentre dall'altra parte si raggruppano quegli autori i quali fanno uso della lingua pensando ad altro, e cioè coloro che pensano di poter rappresentare il mondo e di dirci qualcosa su di esso, e per i quali la lingua è primariamente uno strumento di comunicazione. Questi sarebbero gli scrittori che s'impuntano sul significato, e il loro gruppo includerebbe realisti, naturalisti, mimetici, *écrivains engagé*, traduttori, tradizionalisti, autori di *roman noir*, *feuilleton* e sceneggiatori. Questo approccio, tradizionale e dicotomico, ci potrebbe solo dire che Sukenik è uno scrittore che lotta con il significante, restando essenzialmente un avanguardista, e Stephen King invece sarebbe uno scrittore che si preoccupa del significato. Sarà facile, in questo secondo approccio, cercare di capire quali siano i referenti di significazione, i campi specifici entro cui si muove: il segreto, la suspense, il brivido ecc.

Proviamo, invece, a distinguere alcune caratteristiche (campi di riferimento) della narrativa con un modello radicato nella cosiddetta realtà, nel simbolico-concreto della vita reale al di là e al di sopra di ciascuna nostra individuale coscienza, e cerchiamo di intravedere se ci sono degli schematismi o figure particolari che una prima generazione di critici del postmoderno avevano offuscato. E per fare ciò bisogna comunque far riferimento ad aspetti che hanno profonde radici nella modernità, in senso

storico ma anche filosofico, e nel modernismo in particolare, nel senso delle avanguardie. Riadattando ai nostri scopi l'ideorama introdotto da John Kuehl in *Alternate Worlds*, (1989), per la narrativa degli anni sessanta-ottanta si possono dare le seguenti figure.

1. *L'autore è Dio*, lo scrittore "inventa" un/il mondo come se lui fosse appunto Dio. In questa narrativa risultano dominanti un alto tasso di riflessività e un impulso ludico. Essa può esprimersi per forme lunghe, con una distensione temporale, quasi una recente incarnazione del romanzo ottocentesco, e questo è il caso dei cosiddetti scrittori *maximalisti*; oppure per forme brevissime, e si hanno gli scrittori *minimalisti*. A quest'ultima si associa anche la "sudden fiction", che consiste in storie brevissime.⁴⁹

Questa figura critica ci consente di trovare sia omologie, sia analogie tra classici del modernismo letterario, da Joyce a Beckett, da Pirandello a Huxley a Unamuno o Queneau, e le propaggini delle loro poetiche. Si tratta della letteratura dell'*autocoscienza* e dell'*inconscio*. Negli Stati Uniti, esempi di questa schiera includono John Barth, Donald Barthelme, William Burroughs, Robert Coover, Raymond Federman, William Gaddis, William Gass, John Irving, Vladimir Nabokov, Ishmael Reed, Gilbert Sorrentino, Ronald Sukenick, Kurt Vonnegut, Ralph Ellison e in qualche suo libro anche Philip Roth.

Altro aspetto da rilevare è che molti di loro scrivono *metafiction*. Bisogna dunque domandarsi se questa poetica non indichi subito che questo Dio ha dei forti dubbi su se stesso o sulla sua arte. Forse bisognerà aggiungere: Dio non è l'autore. Ci si ricorderà che tale poetica, chiamata del metaromanzo, fu importante anche da questa parte dell'oceano, in particolare in area francese. Ma c'è già in Calvino. In ogni caso, la *metafiction* è un genere il quale, secondo Patricia Waugh,

In maniera sistematica e con cognizione di causa si attira l'attenzione sul suo statuto di artefatto in modo da poter mettere in questione il rapporto tra finzione e realtà. Nell'incorporare una critica dei loro metodi di costruzione, queste scritture non solo esaminano le strutture fondamentali della *narrative fiction*, ma esplorano anche la possibile finzione del mondo al di fuori del testo letterario. (WAUGH, 1984, p. 2)

Si è detto che la *metafiction* smentisca l'osservazione di Foucault secondo cui l'autore è morto. Ma Foucault parlava di funzioni, non di persone. Nella *metafiction*, che per sua indole è autoriflessiva, assistiamo a un gran ciarlare dell'autore con se stesso, parodia dell'idea che ci possa essere un autore che controlla alcunché nel mondo. La *metafiction* è adatta a mettere in risalto la trasmigrazione di personaggi da contesto a contesto, il "ritorno" di moduli stilistici, e si cimenta con la costruzione del reale attraverso eterocosmi fittizi che esaltano le mortifere convenzioni del quotidiano. Gli scrittori non esitano a includere documenti falsi, introducono storie-dentro-storie che spesso non hanno principio o fine, e alcune affrontano la catabasi dell'epoca senza fondamento, e regrediscono in *infinitum* (KUEHL, 1989, p. 63). Per esempio, in romanzi come *Nova Express* (Burroughs), *Slaughterhouse Five* (Vonnegut) troviamo personaggi che ridicolizzano o sminuiscono il valore dell'io; altri autori scrivono direttamente dell'ambigua soglia tra follia e realtà, come *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, oppure *The Cannibal* di John Hawkes. In questo ambito troviamo autori che, nel tentativo di scoprire l'arcano della creazione medesima, affrontano argomenti come il voyeurismo, la prostituzione, il fanatismo religioso, varie paranoie. In una corrente recente influenzata da *Pale Fire* di Nabokov nasce una letteratura dell'allucinazione e dell'esproprio linguistico, e il gusto del gioco ha qualche traccia di decadente, ma freddo. Grande esempio ne è lo Hawkes di *The Lime Twig*, che ridicolizza le stesse pretese tragiche dell'esistenzialismo di Camus. Cade Icaro. Il mondo a volte va solo caricaturato. In altri casi gli autori ripescano un personaggio di un altro loro libro, e infine ci sono gli autori la cui sigla è l'ossessione medesima dello scrivere, il processo del farsi della scrittura.

Potremmo includere in questa ultima compagine gli sperimentalisti dell'oggetto scrittura, raccolti da Kostelanetz in *Essaying Essays*. L'autore qui ha forse abbandonato completamente la nozione di Autore = Dio, e si può ipotizzare una dominante del tipo: l'autore = un dio. Questi sperimentalisti si dedicano a interrogarne il linguaggio, gli strumenti stessi che costruirebbero (forse) il mondo. Ma anche quest'ultimo si rivela elusivo. Sperimentalisti fino al midollo, questi autori giocano anche su altri scacchieri. Pensiamo a Coover (*Lapogramma*), a Barth (*City Life*), che influenza perfino P. Roth (*The Great*

American Novel), Bernard Malamud (*The Natural*) e Sukenic (*Long Talking Bad Conditions Blues*). In *City Life* ogni periodo sintattico è numerato. In *Double or Nothing* di Federman la disposizione tipografica gioca un ruolo strutturale e semantico. Gilbert Sorrentino prova tutti gli stili possibili in *Mulligan Stew*, utilizza generi sub-letterari, ritagli di giornale, lettere degli editori, epistole, parodie di scrittori, e satirizza. Le carte si mescolano. La parodia, scrisse Nabokov, connota un gioco, la satira una lezione. Ma non sono, questi, temi da alto **modernismo**? Basti ripensare a Sterne e a Swift. Per concludere con un riferimento alla lunghezza formale del testo narrativo, leggiamo questo passo di Kuhel che li mette a contrasto:

Laddove *The Recognition* di Gaddis crea storie multiple che sono ricche e concrete, *The Dead Father* di Barthelme ne costruisce appena una, scarna e astratta; laddove Gaddis ci dà schemi temporali complessi ma riconoscibili, Barthelme non ci dice neanche in quale giorno o mese o anno ha luogo la storia di *The Dead Father*. Lo spazio qui sembra così vago quanto il tempo, e contrasta fortemente con la vivacità della Spagna, del New England, di New York (Greenwich Village), l'America Centrale e l'Italia in *The Recognition* (p. 114).

Forse che l'autore *cerca Dio*? Tra gli autori che combattono il dio nascosto, troviamo anche Pynchon e Burroughs, autori che cercano fuori di se stessi, e nei cui romanzi, ispirati da una rabbia per l'ordine, si ritrovano lotte tra insiemi in contrasto costante, minati dall'incertezza, dall'indeterminazione – la Nova Mob, la razza bianca, il genere femminile, comunità scientifiche (medicina, psicologia), e il mondo delle istituzioni sociali (politica, business, religione). Secondo questa linea il mondo è manipolato da pochi gruppi di potere che ci tengono schiavi in maniere diaboliche, ci vendono sesso e medicine e falsi idoli. Il monito: bisogna stare attenti, ci sono malattie, c'è la peste. A livello formale, però, alle radici stanno i grandi modernisti, o l'avanguardia storica, Tzara, Breton (BOCKRIS, 1981, p. 6). Burroughs dichiara: “Ritengo che la costruzione aristotelica sia uno dei grandi vincoli della **civiltà** occidentale. La tecnica del cut-up è un movimento verso la rottura di questo vincolo.” Un po' come Brecht una generazione precedente, quando reagiva al teatro drammatico, Burroughs intende minare un ordine di cui egli è convinto siamo schiavi, per cui sovvertire viene spontaneo. Ma ribaltare stereotipi scardinandone le forme? Burroughs, forse,

insiste sul fatto che cambiando metodo, cambia l'ontologia: "Il metodo del montaggio è molto più vicino alla realtà della percezione umana della rappresentazione" (p. 130). All'epoca dell'esistenzialismo esasperato, del romanzo politico a tutti i costi, e dell'imperare del romanzo d'appendice, e sotto l'incubo distopico del mondo che descrive, può una scrittura *al margine* giocare tutto sul montaggio? Non si tratta dell'illusione della mimesi, della corrispondenza tra la realtà e ciò che il testo, più che dire, fa, svolge sotto i nostri occhi?

Barthelme è dalla sua parte. In una sua dichiarazione giovanile, egli asserì:

Il principio del *collage* è il principio centrale di tutta l'arte del ventesimo secolo in tutti i media. (cit. in KLINKOWITZ, 1975, p. 76)

E nel chiarire il senso, diciamo così, contenutistico del suo scrivere, Barthelme osserva: "L'obiettivo del *collage* è che cose dissimili sono messe insieme per creare, nei migliori dei casi, una nuova realtà." Ma non è una variazione su un tema da alto modernismo? Che cosa ci sarebbe di postmoderno in questo?

2. *L'Universo è folle*, lo scrittore si concentra sul manifestarsi del mondo e della vita, e scopre che credere che ci sia una ragione d'essere per le cose, è pura follia. È la tradizione inaugurata dal *Don Quixote*, ma che in questo secolo ha preso i tratti del grottesco e del demoniaco, e si manifesta talvolta nella resa dell'opera stessa, la quale tende a essere estremamente frammentaria o decentrata, instabile. Un altro tipo di narrativa che si associa a questa visione è quella della Ricerca, del Quest, quasi tutti irreali, fantastici o assurdi. Per dare qualche esempio, si pensi a *Gravity's Rainbow* di Pynchon e allo spessore genealogico ma tutt'altro che organizzato. Oppure alla tradizione del neogotico di Flannery O'Connor, quale ritroviamo in *The Cannibal* di John Hawks:

Dal momento che la nostra realtà è malvagia e la nostra condizione assurda, chi fa satira, deciso a 'demolire l'immagine che l'uomo ha di sé come creatura razionale', invoca la voce del diavolo e la sua sintassi demolitrice. (KUEHL, 1989, p. 149)

Un precursore di questo gruppo è chiaramente Borges, il quale

ha influito sulle creazioni di distopie di vario tipo. *The Public Burning* (Coover), *Letters from terra* (Van Veen), e *Giles Goat-Boy* (Barth) e *Blue Pastoral* (Sorrentino) sono esempi di scrittura che ridicolizza, o meglio satirizza, l'ordinamento del mondo. Come abbiamo osservato, la satira contiene in germe un'idea se non politica, quantomeno etica. Barth osservò una volta, con riferimento alla stesura del suo *Giles Goat-Boy*, che lui cercava

di astrarre i modelli e poi di scrivere un romanzo che in modo consapevole, e perfino auto-consapevole, svolgesse una parodia dei modelli, facendone una satira, ma che con un po' di fortuna potesse transcendere la satira per dire alcune delle cose serie di cui volevo parlare. (BELLAMY, 1972, p. 188)

3. Il *futuro* è morte, e qui troviamo scrittori di fantascienza, da epoca post-atomica, riscritture fittizie di un evento storico (*historical fiction*). Esempi in tal senso sarebbero *Slaughter-House Five*, *Armies of the Night*, *The Book of Daniel* (Doctorow), la fiction giornalistica, e Tom Wolfe. La tematica di fondo qui è riconducibile a uno strisciante nichilismo, un panorama da morte scontata. C'è un alito di speranza: riscrivere la storia è come convincersi che forse non tutte le carte sono state giocate. Ma qui c'è poca ironia, e molta amarezza. Ma non si può fare altro che decidere di agire. Scriveva Philip Roth in "Writing American Fiction" del 1961:

Lo scrittore americano della metà del ventesimo secolo è tutto preso dal tentativo di comprendere, e poi descrivere, e poi rendere credibile la gran parte della realtà americana. Quest'ultima stupisce, disgusta, irrita, e infine è anche una sorta di smacco per la nostra scarsa immaginazione. La realtà ha già sempre oltrepassato il nostro talento e la *cultura* produce quasi quotidianamente figure che sono l'invidia di ogni romanziere. (ROTH, 1975, p. 120)

A parte l'invito a scrivere sempre e comunque, *never give up*, la società che emerge da queste scritture è una società che gioca da suicida con l'entropia, alimentata da logomachia e con preoccupanti visioni di un non-futuro. I romanzi sull'apocalisse abbondano, pochi letterati però includerebbero tra questi autori come Tim La Haye, i cui romanzi hanno venduto 63 milioni di copie, e trattano dell'arrivo della Redenzione. Sappiamo che sono folli, ma sappiamo anche che sono ascoltati dalla popolazione media. Questa tradizione si può far risalire a Poe, agli utopisti

come H.G. Wells, ai catastrofici come il *Day of the Locust* di West (1939), e altri come *Love in the Ruins, Near the End of the World* (1970), e *The Origins of Brunists* (1966). In tutti c'è una componente semantico-immaginaria che sovrappone lo sperimentalismo linguistico, il che vuol dire che il significato è privilegiato rispetto al significante. Ma direi di più, il significato esige che ci si muova a un ulteriore livello di integrazione. Bisogna quindi leggere a livello allegorico.

Per avvicinarci ancora di più al nostro obiettivo, e cioè intravedere come è stato interpretato il postmoderno attraverso la fiction, ci riferiremo al contributo di un altro critico, Joseph Conte, autore del recente *Design and Debris. A Chaotics of Postmodern American Fiction* (2002). Conte parte da una distinzione dicotomica di fondo, assumendo come presupposto il fatto che nel mondo ci sia *ordine*, o dei tentativi di mantenere un ordine, e che il compito dello scrittore consista nel far valere le ragioni o la voce del *disordine*. E poiché egli usa la nozione di ambiguità come concetto critico per leggere e identificare un'opera d'arte, è facile prevedere che gli autori che verranno esaminati mantengono, tra i due poli, un rapporto appunto ambiguo, per cui non sorprende che vengano subito denominati come scrittori "del disordine ordinato". Tuttavia, si può fornire un'interpretazione anche attraverso certe costrizioni critico-teoriche. Infatti, gli accostamenti sono notevoli. In una ricostruzione storiografica ad ampio respiro, si ripercorrono le grandi tappe dell'evolversi rivoluzionario del pensiero scientifico, da Maxwell ad Einstein, da Heisenberg a Thomas Kuhn. La sua versione del senso della prospettiva scientifica è quella kuhniana del passaggio da un *paradigma scientifico* a un altro (proposta che abbiamo considerato già in altri capitoli), nel corso del quale avviene un veloce avvicinarsi di situazioni di marginalizzazione, incomprensione, politica, duplicazione, e la creazione di un consenso che a un certo punto accede a un certo potere, e si autolegittima. Uno degli elementi che ci interessano di questa narrativa è che essa *accetta*, non contesta, *l'avanguardia scientifica*, e in base alle straordinarie scoperte di quella, si cimenta con la possibile ricreazione di un mondo. Il suo mondo. Potrebbe far pensare a Jules Verne, che trascorrevva giorni interi presso le biblioteche delle società scientifiche e geografiche prima di mettere mano a un romanzo fantascientifico. Ma non è la stessa

cosa. Perché all'epoca la **scienza** veniva tradotta in metafora o allegoria secondo gli schemi dei grandi *metamiti* della modernità e del secondo Ottocento in particolare, mentre oggi viene rivelato senza mezzi termini che si tratta di una visione particolare, personale, proveniente dall'epoca della "letteratura esausta", dello scrittore "senza una causa". Se nel **modernismo** c'era ancora una volontà di ricomporre un ordine per il mondo, e al massimo si registrava turbamento di fronte alla caoticità della realtà sociale, in alcuni scrittori considerati dal critico come postmoderni questi mondi vengono esplorati seguendo schemi di pensiero che derivano dal puro gioco che viene dal mondo fantastico delle scienze.

La sconfitta del determinismo libera l'artista dal rappresentazionalismo e promuove un'**estetica** più auto-cosciente e "più intuitiva", e consente all'arte di realizzarsi secondo i propri principi. (Bradbury, cit. in CONTE, 2002, p. 7)

L'autore procede illustrando, sia a livello lessicale, sia a livello di temi di conversazione, sia a livello di costruzione del tessuto narrativo, alcuni autori postmoderni nei quali risulta evidentissima la dimestichezza con le ricerche di Illya Prigogine, René Thom, Edgar Morin, oppure con gli scritti divulgativi di Stephen Jay Gould, Luca Cavalli-Sforza, James Gleick o Stephen Hawking, e che fanno utilizzo di scoperte intorno alle geometrie non euclidee, ai frattali geologici, all'effetto farfalla, alla seconda legge della termodinamica e all'entropia, alla comportamentistica universale, alla fisica degli stati d'inequilibrio, ai sistemi aperti e sistemi chiusi, alla fine delle certezze. Senza entrare nei dettagli, questi romanzi hanno anche assimilato la lezione del surrealismo, con proposte notevoli, anche se, come abbiamo visto sopra, non c'è vero spirito di ribellione o rivolta contro un ordine delimitante o autoritario dato per esistente. Insomma, non sono scritture "politiche" come ai tempi di Norman Mailer. La loro politica si esplica attraverso la messa in immagine di versioni di futuri complessi e brutti e sconvolgenti, per ricordarci che le cose potrebbero scapparci di mano. Sono mondi fittizi (c'è un intero genere parallelo nel cinema) ma forse, nietzscheanamente, futuristicamente, veri.

Si accetta dunque come dominante la grandissima influenza che scienza e **tecnologia** hanno avuto sulla fiction postmoderna.

Questo ci dà delle coordinate di base per avviare un'interpretazione di tutto un gruppo di opere. Il romanzo di John Hawkes, *Travesty*, per esempio, si esplica secondo la teoria del caos. *Empire of the Senseless* di Kathy Acker è strutturato in base al gioco spesso cruento tra disciplina e anarchia, ossia tra il conflitto di codici. La fisica e la telematica della trasmissione del messaggio stanno a monte di *White Noise* di De Lillo, che è forse inconsapevolmente un'allegoria dei tempi presenti, e dove si evidenziano le assurdità delle convinzioni e delle procedure di chiara derivazione scientifico-statistico. Altro esempio, le teorie in fisica sulla dinamica degli stati di equilibrio e punti di biforcazione hanno influito sulla costruzione di *The Universal Baseball Association* di Robert Coover.

Questa predilezione per l'interpretazione soggettiva e visionaria di complesse proposte provenienti dal mondo delle scienze intende innanzitutto rompere la dicotomia critica delle *due culture*,⁵⁰ e nella maggior parte dei casi integrare o sintetizzare coacervi di teorie difficili che alla fin fine hanno un effetto sulle nostre vite reali. Romanzi che parlano di terrorismo, di guerre nucleari, di modelli di organizzazioni di potere criminali o ufficiali alla fine possono farci vedere ciò che l'inondazione di informazioni ormai non può darci più. L'espressione "viviamo in un mare di segni," in un caotico cosmo di immagini, non è più tanto una metafora. Lo scrittore rivendica comunque, se non un ruolo etico riconoscibile, quantomeno una funzione sociale di "consciousness raising," perché per un verso stimola a capire una perversa strutturazione dell'universo, per un altro propone l'intelligenza umana come protagonista di una ricerca che è scientifica e metaforica a un tempo stesso. Di più, forse addirittura allegorica. In questo ambito andrebbero letti alcuni grossi romanzi che per stile, ampiezza di riferimenti, e panoramica geostorica a un tempo kafkiana e orwelliana, si possono candidare a rappresentare l'America di fine secolo. Mi riferisco a *Underworld* di De Lillo, e *Almanac of the Dead* di Silko. Scandaglio della contemporaneità il primo, storia e memoria riscritta nel caso della seconda, questi romanzi fanno pensare che il genere è tutt'altro che esaurito. Infatti, si dovrebbero aggiungere, come un gruppo a parte perché condividono una poetica dell'alterità, ci sono poi i romanzi scritti da immigrati, profughi o espatriati, o da persone biculturali, trinazionali,

plurilingue. Come ebbe a osservare una volta la scrittrice di origine indiana Mukharjee, questi ultimi “scoppiano di storie”, troppe per cominciare a raccontarle. Essi “hanno vissuto secoli di storia in una sola vita – nati in un villaggio, colonizzati, cresciuti secondo le tradizioni, istruiti. Ciò che essi hanno assimilato in trent’anni ha richiesto all’occidente dieci volte tanto quel numero di anni, per essere creato”.

Ma questo non ha fatto una grinza nel successo straordinario dei libri scritti da Jerry B. Jenkins e da Tim La Haye già menzionato sopra. Romanzi sull’apocalisse abbondano, in particolare con il temuto arrivo dell’Y2K, l’arrivo del secondo millennio. Qui bisogna dire che c’è qualcosa che non è più neanche nichilismo, ma pura allucinazione teologica. Di che cosa ci parlano questi rilievi? A partire dal primo libro che diede il nome all’intera serie di romanzi – dodici fino al 2004 – *Left Behind*, questi sono romanzi di massa il cui contenuto è particolare, in quanto i personaggi sono cristiani evangelici motivati da un’interpretazione profetica della Bibbia. Questi romanzi non vendono solo nelle librerie religiose o di quartiere, essi hanno compiuto un calcolato sconfinamento nella *mainstream* americana e sono costantemente nelle classifiche delle vendite. Qual è l’argomento, o meglio, la “teologia” di fondo? Si raccontano varie peripezie (tra cui la materializzazione dell’Anti-Cristo) di individui in crisi sullo sfondo di un evento cosmico prossimo, una sorta di apocalisse chiamata il Rapimento (*Rapture*), in seguito al quale coloro che sono ritenuti cristiani “buoni” andranno direttamente in paradiso (lasciando dietro di sé solo i propri indumenti); seguiranno poi sette anni di Tormento (*Tribulation*) e altri avvenimenti (tra cui la conversione di 144mila ebrei all’evangelismo, e i cui convertiti saranno martiri), e infine l’Apparizione Gloriosa (*Glorious Appearing*) annunciata per il dodicesimo volume. Nel frattempo sono uscite anche versioni per i bambini, film, video, CD e nastro audio. Il credo fondamentalista ha profonde origini nella coscienza storica americana (vedi sopra, III.1.4), e una punta di “riflusso” o di popolarità spontanea potrebbe anche non sorprendere. Ciò che è notevole, invece, è questo connubio tra credenza, proselitismo, popolarità di massa e sbalorditivo successo di diffusione: 64 milioni di copie vendute fino al 2001. Evidentemente hanno toccato un ricettore predisposto. Si racconta che all’inizio

dell'operazione, a metà degli anni novanta, Jenkins (lo scrivano) chiese a La Haye (lo stregone): “scriviamo per i fedeli, o per persuadere gli altri a seguire la via”? La Haye avrebbe risposto: “both”, cioè sia per gli uni che per gli altri. C'è chi dice che questi pseudoromanzi abbiano contribuito ad accrescere i ranghi degli evangelici in misura maggiore che i noti e discussi telepredicatori. Di certo le metafore e i simbolismi vaghissimi, le trame da letteratura d'appendice, e il linguaggio da scuola media li rendono “consumabili” in poche ore, e se ne può parlare con tutti, perché chi oserebbe dire, anche a voler essere un po' liberali, libertari o iconoclasti, che la parola di Gesù non sia “buona”?

⁴⁹ Si veda Roland Shapard e James Thomas (a cura di), *Sudden Fiction: American Short-Short Stories* (1986), cui fece seguito *Sudden Fiction International* (1989) (contiene anche testi di Buzzati e Calvino) e una nuova raccolta di sessanta microstorie nel 1996, *Sudden Fiction (continued)*. A questa categoria andrebbe quindi associata anche la *microfiction*, che consiste di testi spesso meno di una pagina lunga, bozzetti o aneddoti o curiosità, con linguaggio accessibilissimo; alcuni sembrano schizzi di romanzi mai scritti. Cfr. STERN, 1996.

⁵⁰ Si tratta della semplicistica distinzione fatta da C.P. Snow negli anni cinquanta e che purtroppo ha continuato a essere utilizzata di là della sua concreta applicazione.

Parte VI

Conclusioni

QUINDICI TESI PER L'EPOCA STORTA

*Il 'mondo aprospettico' è un 'mondo' la cui struttura
non solo è fondata unitamente nei mondi
pre-prospettico, non-prospettico, e prospettico,
ma esso ne esce mutandosi nelle sue caratteristiche
e possibilità essenziali mentre integra questi mondi
e si libera della loro esclusiva validità.*

Jean Gebser

1. Se il postmoderno non è inteso come uno stadio, definibile con chiarezza, che verrebbe dopo la modernità, se esso cioè non viene inteso come periodo storiografico lineare, ma come uno stadio che incorpora invece il caos, prodotto tipico della *fine* di un'epoca determinata, allora esso è (ed era) la riapertura e redistribuzione dei simboli e degli artefatti di tutte o quasi tutte le epoche precedenti. Bisogna vedere se si abbandona il principio del superamento e ci si focalizza su quello dell'integrazione. Da questo punto di vista, la fine della storia (ovvero il modo in cui l'**Occidente** ha interpretato la storia) dischiude finalmente uno spazio per racconti che, grazie alla crescente disponibilità di mezzi di espressione e comunicazione, possono utilmente contrastare ideologie consunte e fondamentalmente egocentriche. Ciò è vero soprattutto per quanto riguarda il cinema, la **musica** popolare e la scrittura da parte di autori "minori" o deterritorializzati, che ora sono consapevoli sin dall'inizio di non poter evitare i giochi di potere dei grandi produttori e distributori.

2. L'esperienza e la cultura locali sono connesse sia a luoghi e persone lontani nel mondo, che alle vicine comunità. Ciò è al contempo fonte di frustrazione e di energia, dal momento che i mezzi di espressione, i referenti dello scambio e gli agenti implicati sono completamente al di là degli obiettivi e della portata delle nostre ossificate e impaludate categorie accademiche. Questa è una sfida alle scienze umane, non a quelle positive. Il cammino scelto e le condizioni incontrate *fra* l'**origine** e la destinazione finiscono per giocare un ruolo sempre maggiore nella circolazione e legittimazione del significato, e la

metamorfosi (o addirittura la [traduzione](#)) non è più una qualità accidentale, come la si è ritenuta dal Sette al Novecento, ma un fattore determinante in ogni transazione [culturale](#). Metaforicamente, oltre a un valore di scambio e un valore di uso, si dovrebbe concepire un valore di transito (cosa che del resto occorre già sui mercati del petrolio).

3. Riconsiderazione della dimensione sensoriale/sensuale/estetica. L'arrivo e l'inserzione strategica nelle interazioni sociali (soprattutto fra i giovani) della realtà virtuale obbligherà a ripensamenti radicali dei nostri più amati se non "istintivi" fondamenti ontologici ed epistemologici. E ciò che abbiamo imparato da queste forme complesse di interazione fra uomo e macchina, sperimentate nell'apparato militare e, in termini di mercato, nella giovane cyber-generazione, si sta insinuando nei sistemi di sorveglianza e sicurezza e pervaderà il paesaggio urbano in un futuro prossimo. Quindi, sia dal punto di vista politico ed economico che da quello filosofico ed esistenziale, le ultime decadi del millennio gettano le (fluttuanti) fondamenta di virtualità che annunciano imminenti e profondi cambiamenti nell'ambiente, nel modo in cui pensiamo e in cui facciamo cultura. E si produrranno sicuramente delle nuove distopie.

4. La perdita di certezze scientifiche ed esistenziali e la svanita credibilità di un centro o di un'unità centrale per qualsiasi ideologia o credenza, mentre hanno condannato molte persone a uno timoroso nichilismo, possono anche venire accettate come una possibilità di liberazione, di emersione attraverso sistemi di segni sempre più interconnessi di campi discorsivi e rivendicativi, di riaffermazione e legittimazione fluttuanti, migranti, mobili. I problemi sono ora locali e forse regionali (in senso ontologico ma anche in senso geografico), molto circoscritti e tuttavia dinamici, senza la pretesa di affermare grandi o universali verità metafisiche. La conoscenza scientifica è considerata sempre più frequentemente in relazione alle sue concretizzazioni tecnologiche, e queste sono concepite sempre di più come opportunità per sistemi di scambio, reduplicazione e controllo.

5. Nel XXI secolo è opinione diffusa che tutti gli scambi, le enunciazioni e le transazioni lascino un residuo, una spia, una chiave per venire rintracciati che può diventare un discorso che potenzialmente attiva e avvia (o incrimina!) un motivo per

l'agire. Questa situazione ha offerto molti contributi a campi di ricerca quali la scienza forense o la scrittura antropologica, la mappatura geologica e geografica e la storia genetica. E ha stimolato a verificare e aggiornare le basi teoriche e istituzionali di altre pratiche sperimentate, quali la filologia, la scienza libraria, i sistemi di rintracciamento, i test per la diagnosi medica e le proiezioni di scenari basati su casi campione (*case studies*). Alcune di queste discipline hanno però anche stimolato un ripensamento sulla conservazione, e alcuni hanno iniziato a domandarsi se *tutto* meriti di venire messo in salvo, se almeno *qualcosa* che appartiene al passato valga la pena di venire preservato, oppure se non sia il caso che tanti artefatti siano intrinsecamente obsoleti o inutili. Queste decisioni implicheranno lo sviluppo di nuovi siti di conflitto e legittimazione.

6. Rivalutazione, o meglio transvalutazione del metamorfico; come a dire, nella cultura in senso lato è possibile percepire con facilità in che modo gli artefatti vengano ripetutamente trasfigurati e se la produzione culturale – per quanto esotica, grottesca, assurda, perturbante o “estranea” essa sia – si dimostri intrinsecamente instabile, esplicitamente mercificata, prevedibilmente irritante per i guardiani della Torre d’Avorio. Ma è la fine dell’“estetico” come disciplina o valore specifico, mentre l’estetizzazione (o meglio, anestetizzazione) di tutte le interazioni culturali richiede che chiunque, e qualsiasi cosa, debba essere (potenzialmente) ammesso nel processo interattivo o di scambio. In questa prospettiva, l’ibridazione, il meticcio, la creolizzazione troveranno migliori canali e spazi per crescere. Poiché in definitiva il cambiamento è la norma e la stabilità l’eccezione, il caso e l’errore sono probabilità reali appartenenti a ogni progetto o [sistema](#). Ciò riguarda anche altri settori della società, come la disponibilità della forza lavoro, la costruzione di identità, la competizione fra una grande varietà di metodi educativi (per esempio la lenta accettazione dell’antica medicina dell’estremo Oriente, o i diplomi universitari “on line”).

7. La frammentazione della maggior parte dei sistemi e delle teorie della prima parte del XX secolo è oggi vista positivamente sia dalle *élites* delle multinazionali che dagli intellettuali indipendenti. Per i sistemi mondiali del [capitalismo](#) delle multinazionali ciò significa usare qualsiasi frammento di

significato riesca a essere confezionato e venduto, per gli intellettuali la sensazione che l'eterogeneità, la conflittualità e il **relativismo** critico offrono alle menti intepretanti un gran numero di posizioni e punti di osservazione non ancora immaginabili. Il rovescio della medaglia di questo quadro apparentemente positivo è che le *élites* delle multinazionali detengono il *potere reale* di effettuare cambiamenti concreti ed empirici nella società e nel mondo, mentre gli intellettuali (artisti, giornalisti, professori, professionisti) continueranno a discutere e arringare dal pulpito. L'intellettuale "organico" è sparito da tempo (finalmente, qualcuno potrebbe dire!), è il turno dell'operatore di **sistema** (vediamo un po' come si può lavorare con lui).

8. Terre di confine. Non c'è dubbio che molto di quanto accadrà nel XXI secolo riguarderà soglie, frontiere, punti di controllo di ingresso e uscita, attraversamenti (il)legali dei confini, riconoscimenti e legittimazioni dello status di minoranza, protezione sociale e giuridica. Ma chi attraversa i confini mette a repentaglio i sistemi stabili dell'**economia**, le tradizioni etniche e nazionali, le leggi locali. La soglia riguarda anche il sacro, il limite. La migrazione non sarà più intesa come un epifenomeno sociale periferico, ma come una preoccupazione prioritaria a vari livelli, dalla politica urbana ai trattati internazionali, e continuerà ad avere effetti rilevanti quando non addirittura conflittuali sulle dinamiche della globalizzazione.

9. La **tecnologia** non è più uno "strumento" della **scienza**, ma una "visione del mondo". Se ciò è irrevocabile, non ne consegue necessariamente che si debba abbandonare il *libero arbitrio*. Nessuno può negare i benefici immensi introdotti da un velocissimo sviluppo innanzitutto industriale e poi tecnologico nella medicina, nei trasporti e nella comunicazione. Il problema è davvero quello di limitare gli aspetti distruttivi di ciò che offre la tecnologia. I discorsi degli ambientalisti, e ogni discorso sensibile all'ambiente, continueranno a rappresentare una parte significativa della nostra vita culturale, e dipenderanno anch'essi da decisioni politiche ed economiche. Ma qui la cultura giocherà un ruolo sempre crescente, e i tecnici e i politici lavoreranno sempre di più accanto agli artisti, gli architetti, ai pensatori, agli insegnanti e ai consulenti delle grandi reti televisive, radiofoniche e di rete.

10. In filosofia, il **Divenire** sarà – è già – più importante dell'Essere, ed è situato concettualmente in un qualche luogo fra la virtualità e il neoplatonismo! È un essere de-ontologizzato, un *qualcosa* ancora non teorizzato, una forza, uno spirito, una metafora, intrinsecamente instabile, non localizzabile, un vettore che per quanto venga indagato e applicato attraverso moduli cartesiani e matematici acquista rapidamente un contegno magico e quasi spettrale: è la realtà temporale del computer, un cambiamento costante e istantaneo teso a una trasformazione, si pensa, fine a se stessa, un puntillismo che fa di tutti gli elementi di un sistema – persone, merci, istituzioni – unità permutabili, traslabili, puri segni, un paradiso o un inferno del non-senso. Ma che non-senso non sarà.

11. Il Tempo sopravanza lo **Spazio** come metafora fondamentale. Ma quale concezione del Tempo? Lo Spazio è inteso di nuovo in senso kantiano come una cornice esterna che permette agli oggetti di avere profondità e spessore, ma il Tempo è scomparso, dal momento che non è più, o forse non è più esclusivamente, la misura dell'intervallo tra due suoni o due tacche su un bastone. La fisica classica e la geografia continueranno a essere rilevanti per la confezione e il trasporto delle merci, per la gestione delle persone sul posto di lavoro o fuori, e per i canali disponibili ma mai permanenti della distribuzione e del consumo. È possibile tuttavia individuare due tipi di temporalità. La progettazione e l'azione materiale richiederanno l'uso di questi termini-concetto: puntualità, tempestività, spazio-tempo, tempo-interesse, tempo cosmologico e tempo di recupero (o tempo morto) per ogni processo e infrastruttura tecnologica. D'altro canto, la temporalità delle emozioni personali o, all'altra estremità dello spettro, dei miti tradizionali, così come l'atemporalità della rivelazione e i tempi ciclici della natura, tutto ciò (di cui si è discusso molto durante gli ultimi venticinque anni di postmodernità) sta scomparendo. Diventando quasi irrilevanti, e di certo preoccupanti e spesso arretrate, queste temporalità rischiano di venire polverizzate, alterate, riconfezionate e se possibile vendute in modi mai concepiti prima, o forse verranno cancellate dai circuiti collettivi. Ci sarà di certo qualcuno in grado di riconcettualizzare il *continuum* spazio-temporale. Riconcettualizzare e imbrigliare l'esperienza del tempo può essere la sfida definitiva per chi si

sforza di salvare la creatività e l'individualità continuando a mantenere una scintilla di umanità.

12. L'interpretazione possiede più strati, ed è sempre polisemica, sia che si accentui il polo dello scrittore, sia che si accentui quello del lettore. Essa verrà costituita da un intreccio spesso trasversale di enunciazioni auto-legittimanti, e la sua presunta oggettività, con buona pace degli analitici, sarà perduta per sempre. L'oggetto, il fatto, l'evento, sono connessi inestricabilmente sia all'interprete e al suo mondo che al lettore, ascoltatore e consumatore. Ciò non accade però come previsto foscamente da Nietzsche, nel senso cioè che non esistendo fatti ma solo interpretazioni dei fatti, tutti gli orientamenti metafisici vengono gettati per aria, quanto piuttosto nel senso che esistono fatti il cui significato non può venire dissociato da un'interpretazione specifica e, di conseguenza, da uno specifico uso e valore di scambio. La perdita di oggettività dev'essere – dovrebbe essere – compensata da un aumento di autoconsapevolezza soggettiva, dalla coscienza di come la versione dei fatti di ognuno, compresa quella di sé stessi, sia soltanto una fra le molte in gioco, minacciata a ogni passo dall'irrelevanza, o dal rischio di perdere nei confronti di un prodotto venduto a miglior prezzo. Ma la grande sfida consiste nel fatto che la ricerca di un significato stabile celato, soprattutto se *non* avviene nella scrittura, è già un obiettivo fittizio. I media (soprattutto i grandi network televisivi) sono in parte responsabili per aver creato questa situazione. Infatti, nel corso degli ultimi dieci anni, si è manifestata una crescente insoddisfazione e una perdita di fiducia nei network d'informazione tradizionali (quotidiani, agenzie d'informazione, anche alcuni website, tutti connotati in qualche modo da associazioni esterne o di interesse).

13. La libertà di Parola, il significato dell'esistenza, il senso della memoria, la legittimità delle istituzioni, le ragioni della legge, la militarizzazione della società civile, il crescente divario fra ricchi e poveri, il ritorno ai tribalismi, l'erosione del concetto di stato-nazione, la contesa relazione fra risorse naturali necessarie e difesa dell'ambiente, oltre alle questioni sollevate da scienze d'avanguardia come la genetica, la cibernetica e i viaggi nello spazio: questi saranno i più rilevanti argomenti di contesa nella congiuntura della paradossale fine dell'epoca postmoderna,

o in quella che abbiamo provvisoriamente chiamato la *distorsione orwelliana*, e forse meglio, *l'epoca storta*. Il discorso postmodernista ha certamente affrontato alcuni di questi temi, e ha fatto grandi “progressi” nelle discipline del pensiero, ma in concreto, nella società reale, ha fatto poco o nulla, limitandosi a indicare a distanza, a ironizzare da un punto di vista presumibilmente elevato e puro. Nel frattempo, il Napoleone di *La fattoria degli animali* ha tramutato la sua identità in quella del *Grande Fratello* di 1984, e ora non c'è stalla o palazzo o buco sulla terra che non venga raggiunto dal suo potere insidioso, reversibile e camaleontico.

14. Reintroduzione del *Referente*. Dal punto di vista teorico, non c'è nulla che si possa fare per influire sul cambiamento del mondo se non smettiamo di utilizzare schemi mentali dualistici o dicotomici, e iniziamo a pensare nei termini di modelli di relazione non-universalizzanti, dinamici e tri, pluri-dimensionali, dalla semantica alla politica, dalla critica sociale all'istruzione. Tra me e il mondo, tra te e me, tra te e ciò che ti circonda, coesistono e interagiscono in vari modi filtri o simboli o gruppi di sistemi di significazione irregolari o caotici e flussi di potere. In altre parole, c'è il *mare magnum* del linguaggio. E se lo pensassimo come aprospettico? Ucronico? Rischiamo di essere solo funzioni, mezzi, strumenti disponibili. Non c'è chi ascolta perché non esiste chi vorrà sentire la voce dell'antico *homo humanus*, o la registra solo se può sfruttarla in qualche modo.

15. *L'era di Ermete*? Il viaggio, il transito, l'enunciazione isolata, il messaggio mediatico mediato precedono sia l'*Origine* che la Destinazione. Non importerà più domandarsi Dove e Cosa, ma Come e Quando, suggerendo che la separazione tra Essere ed essente, tra essenza e rappresentazione, vero e virtuale, pace e guerra è difficilmente distinguibile, anzi non è più necessaria. E con essa i valori connessi dell'uguaglianza, della giustizia e dell'educazione. Questo può non essere uno scenario desiderabile per quattro quinti della popolazione mondiale. Benvenuti nel XXI secolo.

BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD, JANET

1989a, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford Univ. Press.

1989b, "On the Remaking of History: How to Reinvent the Past" in KRUGER-MARIANI, 1989, pp. 111-130.

ADORNO, THEODOR

1982, *Prisms*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

1977, *Teoria Estetica*. Torino: Einaudi.

AHMAD, AIJAZ

1992, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London, Verso.

AHMED, SARA

1998, *Differences that matter: feminist theory and postmodernism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

ALEXIE, SHERMAN

1993, *First Indian on the Moon*. Brooklyn: Hanging Loose Press.

ALLEN, BARRY

2000, "Is It Pragmatism? Rorty and the American Tradition" in PETTEGREW, 200, pp. 135-149.

ALLEN, PAULA GUNN

1986, *The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.

ALLISON, DAVID (a cura di)

1985, *The New Nietzsche*. Cambridge (Mass): MIT Press.

ALTIERI, CHARLES

1973, "From Symbolist Thought to Immanence: the Ground of Postmodern American Poetics" in *Boundary 2*.

No. 3, Spring, pp. 605–641 (trad. ital. in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984).

1998, *Postmodernisms Now. Essays on Contemporaneity in the Arts*. Univ. Park: The Pennsylvania State Univ. Press.

AMIN, SAMIR

1989, *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.

ANCESCHI, LUCIANO

1980, *Autonomia ed eteronomia dell'arte*. Milano: Garzanti.

ANDERSON, BENEDICT

1983, *Imagined Communities*. London: Verso.

ANDERSON, WALTER TRUETT

2001, *All Connected Now. Life in the First Global Civilization*. Cambridge: Westview Press.

ANGUS, IAN

1994, "Inscription and Horizon: a Postmodern Civilizing Effect?" in SIMONS-BILLIG, 1994, pp. 79-100.

ANGUS, IAN - JHALLY, SUT (a cura di)

1989, *Cultural Politics in Contemporary America*. New York: Routledge.

ANSARI, SARAH

2000, "Islam" in BROWNING-HALCLI-WEBSTER, 2000, pp. 372-384.

ANZALDÚA, GLORIA

1994, "La Conciencia de la Mestiza" in FERNANDEZ, 1993, pp. 266-282.

APOLLONIO, UMBRO

1973, *Futurist Manifestoes*. New York: Viking.

APPADURAI, ARJUN

1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Minneapolis Univ. Press.

APPIGNANESI, RICHARD (a cura di)

2002, *Postmodernism and Big Science. Einstein Dawkins Kuhn*

Hawking Darwin. England: Icon Books.

ARAC, JONATHAN

1986, *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

ARBLASTER, ANTHONY

1984, *The Rise & Decline of Western Liberalism*. Oxford: Basil Blackwell.

ARONOWITZ, STANLEY

1988, "Postmodernism and Politics" in *Social Text*, No. 18, Winter, pp. 99-115.

ARONOWITZ, STANLEY - GAUTNEY, HEATHER (a cura di)

2003, *Implicating Empire. Globalization and Resistance in the 21st Century World Order*. New York: Basic Books.

ARONOWITZ, STANLEY - GIROUX, HENRI

1987, *Education Under Siege. The Conservative, Liberal and Radical Debate Over Schooling*. South Hadley (Mass.): Bergin & Garvey Publishers.

ASHCROFT, BILL - GRIFFITHS, GARETH - TIFFIN, HELEN (a cura di)

1995, *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.

ASHLEY, DAVID

1991, "Habermas and the Completion of the 'Project of Modernity'" in TURNER, 1991, pp. 88-107.

AUERBACH, ERICH

1984, *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

AUSTIN, JOHN L.

1978, *How to do things with words*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.

AYER, ALFRED J.

1952, *Language Truth Logic*. New York: Dover.

BALAKRISHNAN, GOPAL (a cura di)

2003, *Debating Empire*. New York: Verso.

BARBER, BENJAMIN R.

1996, *Jihad vs. McWorld. How globalism and tribalism are reshaping the world*. New York: Ballantine Books.

BARCELLONA, PIETRO

1990, *Il capitale come puro spirito*. Roma: Editori Riuniti.

BARILLI, RENATO

1981a, *Viaggio al Termine della Parola*. Milano: Feltrinelli.

1981b, *Tra presenza e assenza: due ipotesi per l'età postmoderna*. Milano: Bompiani.

BARTH, JOHN

1988, "Postmodernism Revisited" in *Review of Contemporary Fiction*. ["Novelist as Critic"]. Fall, Vol. VIII.

BARTHES, ROLAND

1970, *Writing Degree Zero. Elements of Semiology*. Trad. ingl. di A. Lavers e C. Smith. Boston: Beacon Press.

1972, *Mythologies*. Trad. ingl. di A. Lavers. New York: Hill and Wang.

1975, *The Pleasure of the Text*. Trad. ingl. di R. Miller. New York: Hill and Wang.

BATTAGLIA, DEBBORA (a cura di)

1995, *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: California Univ. Press.

BAUDRILLARD, JEAN

1983, *Simulations*. New York: Semiotext(e).

BAUMAN, ZYGMUNT

1991, "A Sociological Theory of Postmodernity" in *Thesis Eleven*, No. 49, pp. 33-46.

BAYNES, KENNETH - BOHMAN, JAMES - MCCARTHY, THOMAS (a cura di)

1987, *After Philosophy: End or Transformation?*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

BEACH, CHRISTOPHER

1998, *Artifice and Indeterminacy. An Anthology of New*

Poetics. Tuscaloosa: Univ. of Alabama Press.

BELL, DANIEL

1988, *The End of Ideology*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.

1996, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

BELL, DAVID - KENNEDY, BARBARA M. (a cura di)

2002, *The Cybercultures Reader*. London: Routledge.

BELLER, MARA

1998, "The Sokal Hoax: At Whom Are We Laughing?" in *Physics Today*, September.

BENDER, GRETCHEN - DRUCKREY, TIMOTHY (a cura di)

1994, *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*. Seattle: Bay Press.

BENHABIB, SEYLA

2002, "On Hegel, Women, and Irony" in LLOYD, 2000, pp. 281-298.

BENHABIB, SEYLA - CORNELL, DRUCILLA (a cura di)

1987, *Feminism as Critique*. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.

BELLAMY, JOE DAVID

1972, "Having it Both Ways" in *New American Review*, no. 15 (April 1972).

BENJAMIN, ROGER

1980, *The Limits of Politics. Collective Goods and Political Change in Postindustrial Societies*. Chicago: Chicago Univ. Press.

BENJAMIN, WALTER

1968, *Illuminations*. Trad. ingl di H. Zohn. New York: Schocken Books.

1977, *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. ingl. di J. Osborne. London: Verso.

- 1982, *Angelus Novus*. Trad. ital. di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- BENNETT, TONY
1998, *Culture: a reformer's science*. London: Sage.
- BERARDINELLI, ALFONSO
1994, *La poesia verso la prosa. Controversie sulla Lirica Moderna*. Torino: Boringhieri.
- BERGER, MAURICE (a cura di)
2003, *Postmodernism: A Virtual Discussion*. Baltimore: Center for Art and Visual Culture.
- BERMAN, MARSHALL
1982, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. New York: Simon & Schuster.
- BERMUDEZ, MARTA
2002, *Decir 'no' al olvido: La construcción de la memoria en America Latina*. Lima: Amaru-Ediciones del Santo Oficio.
- BERNSTEIN, DAVID E.
2003, *You Can't Say That! The Growing Threat to Civil Liberties from Antidiscriminatory Laws*. Washington: Cato Institute.
- BERNSTEIN, RICHARD (a cura di)
1985, *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- BERTENS, HANS
1995, *The Idea of the Postmodern*. New York: Routledge.
- BÉRUBÉ, MICHAEL
2000, "Teaching Postmodern Fiction Without Being Sure That the Genre Exists" in *The Chronicle of Higher Education*, May 19, pp. B4-5.
- BEST, STEVEN - KELLNER, DOUGLAS
1997, *The postmodern turn*. New York: Guilford Press.
- BEVERLY, JOHN - OVIEDO, JOSÉ MIGUEL
1993, "Postmodernism Debate" in *Boundary 2*, 20.3

BEWES, TIMOTHY

1997, *Cynicism and Postmodernity*. London: Verso.

BHABHA, HOMI

1994, *The Location of Culture*. London: Routledge.

BHABHA, HOMI (a cura di)

1990, *Nation and Narration*. New York: Routledge.

BLAKE, WILLIAM

1970, *The Poetry and Prose*. A cura di D. Erdman. Garden (NY): Doubleday.

BLEICHER, JOSEPH

1980, *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge & Kegan Paul.

1982, *The Hermeneutic Imagination*. London: Routledge & Kegan Paul.

BLOCH, ERNST

1988, *The Utopian function of art and literature*. Trad. ingl. di J. Zipes e F. Mecklenburg. Cambridge: MIT Press.

BLOOM, ALLAN DAVID

1988, *The closing of the American mind*. New York: Simon & Schuster.

BLOOM, HAROLD

1994, *The western canon. The books and school of the ages*. New York: Harcourt Brace.

BLUMENBERG, HANS

1985, *The Legitimacy of the Modern Age*. Trad. ingl. di R.M. Wallace. Cambridge (Mass.): MIT Press.

BOATTO, ALBERTO

1983, *Pop Art*. Bari: Laterza.

BOCKRIS, VICTOR

1981, *With William Burroughs: A Report from the Bunker*. New York: Seaver.

BODEI, REMO

1987, "Tradizione e modernità" in MARI, 1987, pp. 32-43.

BOGGS, CARL

2000, "Intellectuals" in BROWING-HALCLI-WEBSTER, 2000, pp. 296-311.

BOK, DEREK

2003, *Universities in the Marketplace. The Commercialization of Higher Education*. Princeton: Princeton Univ. Press.

BOND, MICHAEL

2004, "The Backlash Against NGOS" in LECHNER-BOLI, 2004, pp. 277-282.

BORGES, JORGE LUIS

1960, *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.

BORGOGNONE, GIOVANNI

2003, "Alla destra dei repubblicani: la 'National Review' e il pensiero conservatore americano," in *Teoria Politica*, XIX, 1, pp. 155-175.

BORJESSON, KRISTINA (a cura di)

2002, *Into the Buzzsaw. Leading Journalists Expose the Myth of a Free Press*. New York: Prometheus Books.

BORRADORI, GIOVANNA

1988, *Il pensiero post-filosofico*. Milano: Jaca Book.

BOSTON, ROBERT

1993, *Why the Religious Right is Wrong. About the Separation of Church & State*. Amherst (NY): Prometheus Books.

BOURDIEU, PIERRE

1977, *Outline of a Theory of Practice*. Trad. ingl. di R. Nice. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

1996, *The rules of art*. Trad. ingl. di S. Emanuel. Cambridge, Polity Press.

2000, "For A Scholarship With a Commitment" in *Profession 2000*, New York, MLA, pp. 40-45.

BOVÉ, PAUL

1992, *In the Wake of Theory*. Hanover: Wesleyan Univ. Press.

BOXER, MARILYN J.

1982, "For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States" in KEOHANE-ROSALDO-GELPI, 1982, pp. 237-271.

BOYER, ERNEST L.

1990, *Scholarship Reconsidered. Priorities of the Professorate*, Princeton: The Carnegie Foundation.

BOYER, PAUL S.

2003, "John Darby Meets Saddam Hussein: Foreign Policy and Bible Prophecy," in *The Chronicle of Higher Education*, February 14, pp. 1-12.

BRAIDOTTI, ROSI

1995, *Soggetto Nomade*. Trad. di A.M. Crispino e T. D'Agostini. Roma: Donzelli.

2000a, "Oltre il genere", in *Leggendaria* 23, pp. 5-7.

2000b, "Feminist Philosophers" in EAGLETON, 2000, pp. 195-214.

BRAINARD, MARCUS (a cura di)

1991, *Heidegger and the Political*, New York: New School for Social Research [*Graduate Faculty Philosophy Journal* Vol. 14, N. 2 & Vol. 15, N. 1].

BRANDOM, ROBERT B. (a cura di)

2000, *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.

BRETON, ANDRÉ

1974, *Manifestoes of Surrealism*. Trad. ingl di R. Seaver e H.R. Lane. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

BRIN, DAVID

1998, *The Transparent Society: Will Technology Force Us to Choose Between Privacy and Freedom?* New York: Perseus Books.

BRODERICK, DAMIEN

2000, *Transrealist Fiction. Writings in the Slipstream of Science*, Westport (CT): Greenwood Press.

BROGAN, WALTER - RISSER, JAMES (a cura di)

2000, *American Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

BROMWICH, DAVID

1992, *Politics by Other Means: Higher Education and Group Thinking*. New Haven: Yale Univeristy Press.

BRONNER, ETHAN

2004, "Collateral Damage" in *New York Times Book Review*, February 22, pp. 10-11.

BROOKS, DAVID

2000, *Bobos in Paradise: the new upper class and how they got there*. New York - London: Simon & Schuster.

BROWN, ROYAL

2005, "Music and/as Cine-Narrative or: Ceci n'est pas un leitmotif" in *A Companion to Narrative Theory*. A cura di J. Phelan e P. Rabinowitz. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 451-465.

BROWNING, GARY - HALCLI, ABIGAIL - WEBSTER, FRANK (a cura di)

2000, *Understanding Contemporary Society*. London, Sage Publications.

BRZEZINSKI, ZBIGNIEW

1970, *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*. New York, The Viking Press.

1993, *Out of Control. Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*. New York: Scribner.

1997, *The Grand Chessboard. American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*. New York: Basic Books.

BUELL, FREDERICK

1994, *National Culture and the New Global System*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

BURGAN, MARY

2002, "Academic Freedom in a World of Moral Crises," in *Chronicle of Higher Education*, Sept. 6.

BÜRGER, PETER

1984, *Theory of the Avantgarde*. Trad. ingl. di M. Shaw. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

BURGIN, VICTOR

1986, *The End of Art Theory. Criticism and Postmodernity*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press.

BUTLER, JUDITH

1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. London: Routledge.

CACCIARI, MASSIMO

2002, "L'eutopia della politica", in NUNZIANTE, 2002, pp. 75-89.

CALABRESE, STEFANO

2004, *www.letteratura.global: il romanzo dopo il postmoderno*. Torino: Einaudi.

CALINESCU, MATEI

1987, *Five Faces of Modernity*. Durham (NC): Duke Univ. Press.

CALVESI, MAURIZIO

1971, *Le due avanguardie*. 2 voll. Milano: Feltrinelli.

CANCLINI, NESTOR GARCIA

1995, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trad. ingl. di C.L. Chiapari e S.L. Lopez. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

CANEVACCI, MASSIMO

1993, *Antropologia della comunicazione visuale*. Roma: Costa & Nolan.

CARRAVETTA, PETER

1984, "Malinconia Bianca. L'intermundium di Yale" in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984, pp. 183-227.

1987, "Notes on Erich Auerbach's *Scenes from the Drama of European Literature*" in *Quaderni d'italianistica*. Vol. IX, No. 1, pp. 114-120.

1988, "Repositioning Interpretive Discourse" in *Differentia*, No. 2 (Spring), pp. 83-126.

1991, *Prefaces to the Diaphora. Rhetorics, Allegory, and the Interpretation of Postmodernity*. W. Lafayette: Purdue Univ. Press.

1996, *Il fantasma di Hermes. Saggio su Metodo, Retorica, Interpretare*. Lecce: Milella.

2002, *Dei Parlanti. Studi e ipotesi su metodo e retorica dell'interpretare*. Torino: Marcovalerio.

2003, "La questione dell'identità nella formazione dell'Europa" in SINIPOLI, 2003, pp. 19-66.

2004a, "Take a Stand, Again: On The Ethics of Critique" in TAMBURRI-RUTHENBERG-PARATI-LAWTON, 2004, pp. 13-33.

2004b, "Migration, History, and Existence" in V. Kyriakopoulos (a cura di), *Migrants and Refugees*. Athens, Komotini, pp. 19-50.

2009. *The Elusive Hermes. Method, Discourse, and the Critique of Interpretation*. Aurora (AZ), The Davies Group Publishers.

CARRAVETTA, PETER - SPEDICATO, PAOLO (a cura di)

1984, *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*. Milano: Bompiani.

CARSE, JAMES P.

1986, *Finite and Infinite games. A Vision of Life as Play and Possibility*. New York: Ballantine Books.

CASCARDI, ANTHONY J. (a cura di)

1989, *Literature and the Question of Philosophy*. Baltimore: John Hopkins Univeristy Press.

CASTLES, STEPHEN - MILLER, MARK J. (a cura di)

1993, *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. New York: Guilford Press.

CAWS, MARY ANN (a cura di)

2001, *Manifesto. A Century of Isms*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press.

CERRONI-LONG, E.L.

1999, *Anthropological Theory in North America*. Boston: Bergin & Garvey.

CESERANI, REMO

1997, *Raccontare il postmoderno*. Torino: Bollati Boringhieri.

CHAMBERS, RAYMOND W.

1953, "The Meaning of Utopia" in MORE, 1992, pp. 137-147.

CHARDRON, JEAN-MARC - LENSEL, DENIS

1998, *La pensée unique. Le vrai procès*. Paris: Economica.

CHATURVEDI, VINAYAK (a cura di)

2000, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.

CHAVEZ CHAVEZ, RUDOLFO - O'DONNELL, JAMES (a cura di)

1998, *Speaking the Unpleasant. The Politics of (non)Engagement in the Multicultural Education Terrain*. New York: SUNY Press.

CHIURAZZI, GAETANO

2002, *Il postmoderno*. Milano: Bruno Mondadori.

CHOMSKY, NOAM

1991, *Media Control. The Spectacular Achievements of Propaganda*. New York: Seven Stories Press.

2000, "Paths Not Taken, Tasks Ahead" in *Profession 2000*, New York, MLA, pp. 32-39.

2001, 9-11. New York: Seven Stories Press.

CLAEYS, GREGORY - SARGENT, LYMAN TOWER (a cura di)

1999, *The utopia reader*. New York: New York Univ. Press.

CLIFFORD, JAMES

1988, *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

CLIFFORD, JAMES - MARCUS, GEORGE (a cura di)

1986, *Writing Culture: the Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press.

COCKS, JOAN

1989, *The oppositional imagination: feminism, critique and political theory*. London: Routledge.

COHEN, AVNER

1989, "The 'End-of-Philosophy': An Anatomy of a Cross-Purpose Debate?" in COHEN-DASCAL, 1989, pp. 111-139.

COHEN, AVNER - DASCAL, MARCELO (a cura di)

1989, *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?* La Salle (Ill): Open Court.

COHEN, RALPH

1989, "Do Postmodern Genres Exist?" in PERLOFF, 1989, pp. 11-29.

COLE, DAVID

1996, "Terrorizing the Constitution" in *The Nation*, 25 March, pp. 11-16.

COLLINS, TRICIA - MILAZZO, RICHARD (a cura di)

1990, *The Last Decade. American Artists of the 80's*. New York: Shafrazi Gallery.

CONANT, JAMES

2005, "Rorty and Orwell on Truth" in GLEASON-GOLDSMITH-NASSBAUM, 2008, pp. 86-111.

CONDÉ, MARYSE

1993, "Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer," in *Yale French Studies* 83, pp. 121-135.

CONLEY, VERANA ANDERMATT

1997, *Ecopolitics. The Environment in Poststructuralist Thought*. London: Routledge.

CONNOR, STEVEN

1989, *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary*. New York: Basil Blackwell.

CONTE, JOSEPH MARK

2002, *Design and Debris. A Chaotics of Postmodern American Fiction*. Tuscaloosa (AL): Univ. of Alabama Press.

COOPER, ROBERT

2000, *The Postmodern State and the World Order*. London: Foreign Policy Centre.

CRANE, DIANE

1987, *The Transformation of the Avant-Garde. The New York Art World, 1940-1985*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

CRAPANZANO, VINCENT

1992, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

2000, "Literalism in America" in *The Chronicle of Higher Education*, February 11, pp. 4-6.

CRIMP, DOUGLAS

1987, "Art in the 80s: the myth of autonomy," in *PRECIS* 6, pp. 83-91.

CULLER, JONATHAN

1982, *On Deconstruction*. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press.

CUOMO, CHRIS

2003, *The Philosopher Queen*. New York: Rowman & Littlefield.

CUTRUFELLI, MARIA ROSA

1974, *L'invenzione della donna*. Milano: Mazzotta.

DAINOTTO, ROBERTO

2005, *Europe (In Theory)*. Durham: Duke Univ. Press.

DANTO, ARTHUR

1986, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New

York: Columbia Univ. Press.

DAVIDSON, CATHY N. - GOLDBERG, DAVID THEO

2004, "A Manifesto for the Humanities in a Technological Age," in *The Chronicle of Higher Education*, February 13, pp. 7-9.

DAVIDSON, JAMES DALE - REES-MOGG, LORD WILLIAM

1997, *The Sovereign Individual*. New York: Simon & Schuster.

DEAGLIO, MARIO

2004, *Postglobal*. Bari: Laterza.

DE CARO, MARIO

2006, *Il libero arbitrio*. Bari: Laterza.

DE CERTEAU, MICHEL

1986, *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

DE COURTIVRON, ISABELLE

2000, "Educating the Global Student, Whose Identity Is Always a Matter of Choice" in *The Chronicle of Higher Education*, July 7, pp. B4-5.

DEGLI ESPOSTI, CRISTINA (a cura di)

1998, *Postmodernism in the cinema*. New York: Berghahn.

DE LANDA, MANUEL

2000, *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.

DELEUZE, GILLES

1968, *Différence et répétition*. Paris: PUF.

1977, *Rizoma*. Trad. ital. di S. Di Riccio. Parma: Pratiche.

1985, "Nomad Thought" in ALLISON, 1985, pp. 142-149.

1986, *Kafka. Toward a Minor Literature*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

1987, *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

DELANY, PAUL

2000, "The University in Pieces: Bill Readings and the Fate of the Humanities" in *Profession 2000*, New York, MLA, pp. 89-96.

DELLA VOLPE, GALVANO

1972, *Critica del gusto*. Milano: Feltrinelli.

DE MAN, PAUL

1978, "The Epistemology of Metaphor" in *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Autumn, pp. 13-30.

1979, *Allegories of Reading*. New Haven: Yale Univ. Press.

1981, "Pascal's Allegory of Persuasion" in GREENBLATT, 1981, pp. 1-25.

1983, *Blindness and Insight*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

1984, "Phenomenality and Materiality in Kant" in SHAPIRO-SICA, 1984, pp. 121-144.

1986, *The Resistance to Theory*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

1988, *Wartime Journalism*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press.

DE MARIA, LUCIANO (a cura di)

1981, *Per conoscere Marinetti e il futurismo*. 4a ed. riveduta e ampliata. Milano: A. Mondadori.

DEMERS, JEANNE - MCMURRAY, LINE

1986, *L'enjeu du manifeste/Le manifeste en jeu*. Québec: Préambule.

DE MICHELI, MARIO

1984, *Le avanguardie artistiche del Novecento*. Milano: Feltrinelli.

DENNET, DANIEL C.

2003, "The Mythical Threat of Genetic Determinism," in *The Chronicle of Higher Education*, January 31, pp. 7-9.

DENZIN, NORMAN K.

1991, "Reading *Wall Street*: Postmodern Contradictions in

the American Social Structure” in TURNER, 1991, pp. 31-44.
1994, “Postmodernism and Deconstruction” in DICKENS-FONTANA, 1994, pp. 182-202.

DERRIDA, JACQUES

1972, *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
1973, *Speech and Phenomena*. Trad. ingl. di D. Allison. Evanston (IL): Northwestern UP.
1977, *Of Grammatology*. Trad. ingl. di G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins Univeristy Press.
1978, *Writing and Difference*. Trad. ingl. di A. Bass. Chicago: Univ. of Chicago Press.
1981, *Dissemination*. Trad. ingl. di B. Johnson. Chicago: Univ. of Chicago Press.
1986a, “Shibboleth” in G. Hartman - S. Budick (a cura di), *Midrash and Literature*. New Haven: Yale Univerisyt Press, pp. 307-347.
1986b, “Point de Folie – Maintenant L’Architecture” in *AA Files*, No. 12.

DICKENS, DAVID R.

1994, “North American Theories of Postmodern Culture,” in DICKENS-FONTANA, 1994, pp. 76-100.

DICKENS, DAVID R. - FONTANA, ANDREA (a cura di)

1994, *Postmodernism & Social Inquiry*. New York: The Guilford Press.

DICKSTEIN, MORRIS

2003, “Literary Theory and Historical Understanding” in *The Chronicle of Higher Education*, May 23, pp. B7-10.

DOMHOFF, WILLIAM G.

1967, *Who Rules America?* New Jersey: Prentice-Hall.

DONOVAN, JOSEPHINE

1985, *Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism*. New York: Continuum.

DOROBK, ANDRZEJ

2001, “Rock Culture as a Postmodern Phenomenon” in *(mis)understanding postmodernism*, American Studies

Colloquium, Olomouc, Sept. 2-7.

DURANTE, FRANCESCO

2001, *Italoamericana: storia e letteratura degli italiani negli Stati Uniti, 1776-1880*. Milano: Mondadori.

DURHAM, MEENAKSHI GIGI - KELLNER, DOUGLAS (a cura di)

2001, *Media e Cultural Studies. Keywords*. London: Blackwell.

DURING, SIMON (a cura di)

2007, *The Cultural Studies Reader*. New York: Routledge.

EAGLETON, MARY (a cura di)

2000, *A Concise Companion to Feminist Theory*. London: Blackwell.

EAGLETON, TERRY

1987, "Awakening from Modernity," in *Times Literary Supplement*, 20 February.

ECO, UMBERTO

1962, *Opera aperta*. Milano: Bompiani.

1975, *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.

1978, *Il superuomo di massa*. Milano: Bompiani.

1982, *Le poetiche di Joyce*. Milano: Bompiani.

1983, *Postille al Nome della Rosa*. Milano: Bompiani.

1986, *Travels in Hyperreality*. New York: Harcourt & Brace.

ELKINS, JAMES

2003, *What Happened to Art Criticism?* Chicago: The Prickly Press.

EMERSON, RALPH WALDO

1960, *Selections*. Boston: Houghton Mifflin.

EPSTEIN, BARBARA

1997, "Postmodernism and the Left," in *New Politics*, Vol. 6, No. 2.

EVANS, SARA

2003, *Tidal Wave: How Women Changed America at*

century's End. New York: The Free Press.

FARRELL, THOMAS B.

1993, *Norms of Rhetorical Culture*. New Haven: Yale Univ. Press.

FARSON, RICHARD

1996, *Management of the Absurd. Paradoxes in Leadership*. New York: Simon & Schuster.

FEATHERSTONE, MIKE

1988, "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction" in *Theory, Culture & Society* ("Special Issue on Postmodernism"), 5, nn. 2-3, June.

FEATHERSTONE, MIKE (a cura di)

1990, *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

FEATHERSTONE, MIKE - LASH, SCOTT - ROBERTSON, ROLAND (a cura di)

1995, *Global Modernities*. London: Sage Publications.

FEDERMAN, RAYMOND (a cura di)

1981, *Surfiction: Fiction Now and Tomorrow*. Chicago: Swallow Press.

FERNANDEZ, ROBERTA (a cura di)

1993, *In Other Words. Literature by Latinas of the United States*. Houston: Arte Publico Press.

FELSKI, RITA

2000, *Doing time: feminist theory and postmodern culture*. New York: New York Univ. Press.

FEYERABEND, PAUL

1988, *Against Method*. London: Verso.

FINK, EUGEN

1960, *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: Kohlhammer.

FISH, STANLEY

1980, *Is There a Text in This Class?* Cambridge: Harvard Univ. Press.

FISH, WANDA

2003, "The Terrorism of Debt," in www.ICH.com, August 6.

FISKE, JOHN

1987, *Television Culture: Popular Pleasures and Politics*.
London - New York: Routledge.

FLETCHER, ANGUS

1982, *Allegory*. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press.

FONOW, MARY MARGARET - COOK, JUDITH A. (a cura di)

1991, *Beyond Methodology. Feminist Scholarship and Lived Experience*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

FORGACS, DAVID - LUMLEY, ROBERT (a cura di)

1996, *Italian Cultural Studies*. Oxford: Oxford Univ. Press.

FORMENTI, CARLO

1987, *Prometeo e Hermes*. Napoli: Liguori.

FOSTER, JOHN BURT - FROMAN, WAYNE J. (a cura di)

2002, *Thresholds of Western Culture. Identity Postcoloniality Transnationalism*. New York: Continuum.

FOSTER, JOHN BURT

1981, *Heirs to Dionysus. A Nietzschean Current in Literary Modernism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

FOSTER, HAL (a cura di)

1983, *The Anti-Aesthetic*. Port Townsend (WA), Bay Press.

FOSTER, HAL

1984, "(Post)Modern Polemics" in *New German Critique*, 33, pp. 67-78.

FOTOPOULOS, TAKIS

1994, "The Nation-State and the Market" in *Society & Nature* (Littleton, CO), Vol. 2, No. 2, pp. 37-80.

FOUCAULT, MICHEL

1971, *Scritti letterari*. Trad. ital. di C. Milanese. Milano:

Feltrinelli.

1973, *The Order of Things*. New York: Vintage.

1973, *Madness and Civilization*. Trad. ingl. di R. Howard. New York: Vintage.

FRAMPTON, KENNETH

1983, "Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance", in FOSTER, 1983, pp. 17-30.

FRASER, NANCY

1989, *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

FREUD, SIGMUND

1976, *Totem e tabù*. Trad. ital. di A. Pandolfi. Milano: Garzanti.

FRYE, NORTROP

1973, *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

FUKUYAMA, FRANCIS

1989, "The End of History?" in *The National Interest*, No. 16, Summer 1989, pp. 3-18.

1992, *The End of History and the Last Man*. New York: Avon.

GADAMER, HANS-GEORG

1975, *Truth and Method*. Trad. ingl. di G. Barden e J. Cumming. New York: Continuum.

1980, *Dialogue and Dialectic*. Trad. ingl. di P.C. Smith. New Haven: Yale Univ. Press.

1982, *La ragione nell'età della scienza*. Trad. ital. di A. Fabris. Genova: Il Melangolo.

GALBRAITH, JOHN KENNETH

1992, *The Culture of Contentment*. Boston: Houghton Mifflin.

GANDESHA, SAMIR

2002, "The Political Semiosis of Populism" in *Semiotic*

Review of Books, Vol. 13, 3.

GANERI, MARGHERITA

1998, *Postmodernismo*. Milano: Editrice Bibliografica.

GANS, HERBERT J.

1975, *Popular Culture and High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Basic Books.

GARGANI, ALDO

1975, *Il sapere senza fondamenti*. Torino: Einaudi.

GASS, WILLIAM

1985, *Habitations of the Word*. New York: Simon and Schuster.

GATES, HENRY LOUIS, JR. (a cura di)

1984, *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen.

GATTO, MARCO

2008, *Fredric Jameson. Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura*. Soveria Mannelli (CZ), Rubettino.

GEBSER, JEAN

1985, *The Ever-Present Origin*. Trad. ingl di N. Barstad e A. Mickunas. Ohio: Ohio Univ. Press.

GEERTZ, CLIFFORD.

1973, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1983, *Local Knowledge*. New York: Basic Books.

GIDDENS, ANTHONY

1987, "Structuralism, Post-Structuralism and the Production of Culture" in GIDDENS-TURNER, 1987, pp. 195-223.

GIDDENS, ANTHONY - TURNER, JONATHAN (a cura di)

1987, *Social Theory Today*. Stanford, Stanford Univ. Press.

GILBERT-ROLFE, JAREMY

1997, "art writing and art school", 85th annual conference

of the College Art Association, New York, 12-15 febbraio
(letto sul sito artnet).

GILLAN, MARIA MAZZIOTTI - GILLAN, JENNIFER (a cura di)
1994, *Unsettling America. An Anthology of Contemporary Multicultural Poetry*. New York: Penguin.

GILROY, PAUL
1993, *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.

GIOIA, DANA
1992, *Can Poetry Matter?* St. Paul: Graywolf Press.

GITLIN, TODD
1989, "Postmodernism: Roots and Politics" in ANGUS-JHALLY,
1989, pp. 347-360.

GLEASON, ABBOTT - GOLDSMITH, JACK - NUSSBAUM, MARTHA (a cura di)
2008, *On Nineteen Eighty-Four. Orwell and Our Future*. Princeton: Princeton Univ. Press.

GLEICK, JAMES
1987, *Chaos. Making a New Science*. New York: Penguin Books.

GLISSANT, EDOUARD
1998, *Poetica del diverso*. Roma: Melteni.

GLOTFELTY, CHERYLL - FROMM, HAROLD (a cura di)
1996, *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. Athens (GA): Univ. of Georgia Press.

GLUCKSMANN, ANDRÉ
2002, "Niente è cattivo, tutto è permesso," in *L'Espresso*, 5 dicembre.

GODZICH, WLAD - SPADACCINI, NICHOLAS
1986, *Literature Among Discourses. The Spanish Golden Age*. Minneapolis: Minnesota Univ. Press.

- GONZALEZ, RAY (a cura di)
1995, *Currents from the Dancing River. Contemporary Latino Fiction, Nonfiction, and Poetry*. New York: Harcourt Brace.
- GOTTDIENER, MARK
1994, "Semiotics and Postmodernism" in DICKENS-FONTANA, 1994, pp. 155-181.
- GRAMSCI, ANTONIO
1977, *Quaderni del carcere*. 4 voll. Torino: Einaudi.
- GRASSI, ERNESTO
1980, *Rhetoric as Philosophy*. University Park (PA): Pennsylvania State Univ. Press.
1983, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*. Binghamton (NY): Center for Medieval & Early Renaissance Studies, SUNY/Binghamton.
- GRAY, CHRIS HABLES
1994, *Postmodern War. The New Politics of Conflict*. New York: The Guilford Press.
- GREY, CHRISTOPHER - GARSTEN, CHRISTINA
2002, "Organized and disorganized utopias: an essay on presumption" in PARKER, 2002, pp. 9-23.
- GRAY, HERMAN
2001, "The Politics of Representation in Network Television" in DURHAM-KELLNER, 2001, pp. 439-461.
- GREEN, JAMES
2000, "Historians as Allies of the Labor Movement," in *The Chronicle of Higher Education*, July 28, pp. 4-5.
- GREEN, JOHN C.
1996, *Religion and the culture wars: dispatches from the front*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- GREENBERG, CLEMENT
1979, "Modern and Post-Modern" in *Arts Magazine*, 54, pp. 64-66.

GREENBLATT, STEPHEN

1980, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

1995, "Culture" in Frank Lentricchia e Thomas McLaughlin (a cura di), *Critical Terms for Literary Study*. Chicago, Univ. of Chicago Press, pp. 225-232.

GREENBLATT, STEPHEN (a cura di)

1981, *Allegory and Representation*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

GRODEN, MICHAEL - KREISWIRTH, MARTIN - SZEMAN, IMRE (a cura di)

2009, *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*, 2ª ed. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

GROSS, BEATRICE - GROSS, RONALD (a cura di)

1985, *The Great School Debate. Which Way for American Education?* New York: Simon & Schuster.

GRUZINSKI, SERGE

1999, *La pensée métisse*. Paris: Fayard.

GUATTARI, FELIX

1994, "The Postmodern Dead End" in *Flash Art*, No. 128, May/June, pp. 40-41.

GUILLÉN, JORGE

1984, *Càntico*. Barcelona: Seix Barrak.

GUNN, JAMES (a cura di)

1977, *The Road to Science Fiction. From Gilgamesh to Wells*. New York: New American Library.

GUSDORF, GEORGES

1989, *Storia dell'ermeneutica*. Trad. di M.P. Guidobaldi. Roma-Bari: Laterza.

GUTH, JAMES L.

1996, "The Politics of the Christian Right" in J.C. Green, *Religion and the Culture Wars. Dispatches from the Front*. New York: Rowman & Littlefield, 1996, pp. 7-29.

HABERMAS, JÜRGEN

1973, *Legitimation Crisis*. Trad. ingl. di T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

1974, *Theory and Practice*. Trad. ingl. di J. Viertel. Boston: Beacon Press.

1980, "Modernity versus Postmodernity" trad. ingl. di S. Benhabib, in FOSTER, 1983, pp. 3-15.

1983, "Modernity: An Incomplete Project" in FOSTER, 1983, pp. 3-15.

1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Trad. ingl. di T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

HALBERSTAM, DAVID

1992, *The Next Century*. New York: Avon Books.

HALL, STUART

1980, "Encoding/Decoding" in S. Hall - D. Hobson - A. Lowe - P. Willis (a cura di), *Culture, Media, Language*. Londra: Hutchinson, pp. 128-138.

HARARI, JOSUÉ (a cura di)

1979, *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press.

HARAWAY, DONNA

1990, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's" in NICHOLSON, 1990, pp. 190-233.

HARDING, SANDRA (a cura di)

1987, *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

HARDT, MANFRED (a cura di)

1989, *Literarische Avantgarden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HARDT, MICHAEL - NEGRI, ANTONIO

2000, *Empire*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

2003, "Globalization and Democracy" in ARONOWITZ-GAUTNEY, 2003, pp. 109-121.

HAROOTUNIAN, HARRY

2004, *The Empire's New Clothes. Paradigm Lost, and Regained*. Chicago: The Prickly Press.

HARVEY, DAVID

1990a, *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

1990b, "Looking Backwards on Postmodernism" in *Architectural Design*, 60, N. 9-10.

HASSAN, IHAB

1975, *Paracriticisms*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

1980, *The Right Promethean Fire*. Urbana: Univeristy of Illinois Press.

1982, *The Dismemberment of Orpheus*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

1984, "L'evanescenza della forma," in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984, pp. 39-48.

HAWKINS, STAN

1995, "'I'll Never be an Angel'; Stories of Deception in Madonna's Music" in *Critical Musicology. A Transdisciplinary Online Journal* (online).

HAY, DENYS

1968, *Europe. The Emergence of an Idea*. Edimburgh: Edimburgh Univ. Press.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH

1967, *The Phenomenology of Mind*. Trad. ingl. di J.B. Baillie. New York: Harper.

HEIDEGGER, MARTIN

1971, *On the Way to Language*. Trad. ingl. di P.D. Hertz. New York: Harper & Row.

1976, *Poetry Language Thought*. New York: Harper.

1977, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trad. ingl. di W. Lowitt. New York: Harper.

1978, *Che cosa significa pensare*, 2 voll. Trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo. Milano: Sugarco.

1979, *Introduzione alla metafisica*. Trad. ital. di G. Masi. Milano: Mursia.

1980, *Tempo ed essere*. Trad. it. di E. Mazzarella. Napoli: Guida.

1984, *Sentieri Interrotti*. Trad. it. di P. Chiodi. Firenze: La Nuova Italia.

1987, *Ormai solo un dio ci può salvare*. Trad. it. di A. Marini. Parma: Guanda.

HEIM, MICHAEL

1993, *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford: Oxford Univ. Press.

HELLER, AGNES - FEHÉR, FERENC

1988, *The Postmodern Political Condition*. Cambridge: Polity Press.

HEMENWAY, ROBERT

2000, "The Evolution of a Controversy in Kansas Shows Why Scientists Must Defend the Search for Truth," in *Chronicle of Higher Education*, Oct. 29, pp. 7-9.

HERMAN, EDWARD S.

2005, "Amcap, Amerigood, and Marketspeak" in GLEASON-GOLDSMITH-NUSSBAUM, 2008, pp. 112-123.

HERRERO-OLAIZOLA, ALEJANDRO

2000, *Narrativas híbridas. Parodia y posmodernismo en la ficción contemporánea de las Américas*. Madrid: Editorial Verbum.

HEWLETT, NICK

2000, "Democracy: liberal and direct" in BROWNING-HALCLL-WEBSTER, 2000, pp. 165-177.

HIGGINS, DICK

1989, "Five Myths of Postmodernism" in *Art Papers* 13, n. 1, pp. 11-19.

HIGGINS, KATHLEEN M.

1987, *Nietzsche's Zarathustra*. Philadelphia: Temple Univ. Press.

HILMANN, JAMES (a cura di)

1980, *Facing the Gods*. Dallas: Spring Publications.

HINKELAMMERT, FRANZ J.

2001, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalizacion*. Santiago: Coleccion Escafandra.

HIRSCH, JR., E.D.

1967, *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press.

1987, *Cultural Literacy. What Every American Needs to Know*. New York: Houghton-Mifflin.

HOAGLAND, SARAH LUCIA - FRYE, MARILYN (a cura di)

2000, *Feminist Interpretations of Mary Daly*. University Park: Univ. of Pennsylvania Press.

HOBBSAWN, ERIC J.

1991, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*. Torino: Einaudi.

HOFSTADTER, DOUGLAS RICHARD

1955, *The Age of Reform*. New York: Vintage Books.

HOGAN, PATRICK COLM

2000, *Colonialism and Cultural Identity*. New York: SUNY Press.

HOHENDAHL, PETER

1985, "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School" in *New German Critique* 35, Spring/Summer, pp. 3-26.

HOLDEN, JONATHAN

1986, *Style and Authenticity in Postmodern Poetry*. Columbia (MO): Univ. of Missouri Press.

HOLLINGER, ROBERT (a cura di)

1983, *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: Notre Dame Univ. Press.

HOLTON, GERALD

2003, "An Insider's View of 'A Nation at Risk' and Why It Still Matters," in *The Chronicle of Higher Education*, April

25, pp. B13-15.

HOLUB, ROBERT

1984, *Reception Theory. A Critical Introduction*. New York: Metheun.

HONNETH, AXEL

1987, "Critical Theory" in GIDDENS-TURNER, 1987, pp. 347-382.

HOOKE, BELL

1990, "Postmodern Blackness," in *Postmodern Culture*, Vol. 1, n. 1, September.

1994, *Teaching to Transgress*. New York: Routledge.

HORKHEIMER, MAX

1974, *Critique of Instrumental Reason*. New York: Continuum.

HUGH-JONES, STEPHEN

1977, *Multinazionali. Tutto il loro potere in Europa*. In coll. con Galeazzo Santini. Milano, *Il Mondo* (Supplemento al n. 48).

HUGHES, RICHARD T.

2004, *Myths America Lives By*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

HUGHES, ROBERT

1993, *The Culture of Complaint. The Fraying of America*. Oxford, Oxford Univ. Press.

HUMM, MAGGIE (a cura di)

1992, *Modern Feminisms. Political, Literary, Cultural*. New York: Columbia Univ. Press.

HUNTER, JAMES DAVISON

1991, *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

HUNTINGTON, SAMUEL P.

1993, *The Clash of Civilizations? The Debate*. New York:

Council on Foreign Affairs.

1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

HUTCHEON, LINDA

1983, "A Poetics of Postmodernism?" in *Diacritics*, Winter, pp. 33-42.

1988, *A Poetics of Postmodernism*. London: Routledge.

1989a, *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge.

1989b, "Feminism and Postmodernism" in *Donna. Woman in Italian Culture*. A cura di A. Testaferri. Toronto: Dovehouse, pp. 25-37.

1994, *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*. London: Routledge.

HUTCHINGS, KIMBERLY

2000, "New Thinking in International Relations Theory" in BROWNING-HALCLI-WEBSTER, 2000, pp. 191-204.

HUXLEY, ALDOUS

1960, *Brave New World Revisited*. New York: Bantam Books.

HUYSEN, ANDREAS

1981, "The Search for Tradition: Avant-Garde and Postmodernism in the 1970s," in *New German Critique*, 22.

1984, "Mapping the post-modern," in *New German Critique*, 33: pp. 5-52.

ISER, WOLFGANG

1978, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

IZZO, DONATELLA (a cura di)

1996, *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*. Roma: Nuova Italia Scientifica.

JACOBY, RUSSELL

1999, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.

JAMESON, FREDRIC

1972, *The Prison-House of Language*. Princeton: Princeton

Univ. Press.

1979, *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*. Los Angeles: Univ. of California Press.

1981, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press.

1993, *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. London: Verso.

1998, *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London: Verso.

2002, *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*. London: Verso.

JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR

1987, *L'ironia*. Trad. ital. di F. Canepa. Genova: il Melangolo.

JARRELL, RANDALL

1942, "The End of the Line" in NORMAN, 1962, pp. 742-748.

JASPERS, KARL

1969, *Tragedy is not enough*. Hamden: Archon Books.

JAUSS, HANS ROBERT

1994, "Postmoderno Letterario" in *Iride* No. 11 (gennaio-aprile), pp. 3-21.

JAY, MARTIN

1985, "Habermas and Modernism" in BERNSTEIN, 1985, pp. 125-139.

JENCKS, CHARLES

1977, *The Language of Post-Modern Architecture*. New York: Rizzoli.

1986, *What is Post-Modernism?* London: Academy Ed.

JENKINS, KEITH (a cura di)

1997, *The Postmodern History Reader*. London: Routledge.

JOHNSON, CHALMERS

2004, *The Sorrows of Empire. Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*. New York: Holt.

JOST, WALTER - HYDE, MICHAEL J. (a cura di)
1996, *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*.
New Haven: Yale Univ. Press.

JOXE, ALAIN

2002, *Empire of Disorder*. Trad. ingl. di Ames Hodges, a
cura di Sylvere Lotringer. Massachusetts: The MIT Press.

JUHL, PETER D.

1980, *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary
Criticism*. Princeton: Princeton Univ. Press.

KADIR, DJELAL.

1993, *The Other Writing. Postcolonial Essays in Latin
America's Writing Culture*. W. Lafayette (IN): Purdue Univ.
Press.

1995, "Postmodernism/Postcolonialism. What Are We
After?" in *World Literature Today*, Winter, pp. 17-21.

KAHN, JEAN-FRANÇOIS

1995, *La pensée unique*. Paris: Fayard.

KANT, IMMANUEL

1984, *Logica*. Trad. it. di L. Amoroso. Bari: Laterza.

KAPLAN, ANN (a cura di)

1988, *Postmodernism and Its Discontents*. London: Verso.

KASTELY, JAMES L.

1997, *Rethinking the Rhetorical Tradition*. New Haven: Yale
Univ. Press.

KASTORYANO, RIVA (a cura di)

1998, *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à
l'épreuve*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des
Sciences Politiques.

KAVANAGH, THOMAS M. (a cura di)

1989, *The limits of theory*. Stanford: Stanford Univ. Press.

KEATING, ANALOUISE

2000, "Back to the Mother? Feminist Mythmaking with a

Difference”, in HOAGLAND-FRYE, 2000, pp. 349-388.

KEESEY, DONALD (a cura di)

2003, *Contexts for Criticism*. Boston: McGraw Hill.

KELLNER, DOUGLAS

1988, “Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems” in *Theory, Culture & Society* 5, 2-3, June, pp. 239-269.

2001, “Adventures in Media and Cultural Studies” (con M.G. Durham) in DURHAM-KELLNER, 2001, pp. 1-29.

KENNEDY, PAUL

1993, *Preparing for the twenty-first century*. London: HarperCollins.

KEOHANE, NANNERL O. - ROSALDO, MICHELLE Z. - GELPI, BARBARA C.
(a cura di)

1982, *Feminist Theory. A Critique of Ideology*. Chicago, Univ. of Chicago Press.

KERENYI, KARL

1987, *Hermes, Guide of Souls*. Dallas: Spring Publications.

KERMODE, FRANK

2004, *Pleasure and Change: The Aesthetics of Canon*. New York: Oxford Univ. Press.

KERN, HERMANN

1981, *Labirinti*. Trad. it. di L. Sosio. Milano: Feltrinelli

KERN, STEPHEN

1983, *The Culture of Time and Space, 1880–1918*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

KETNER, KENNETH LAINE

1999, “Rescuing Science from Scientism: the Achievement of Walker Percy,” in *The Intercollegiate Review*, Fall, pp. 22-27.

KIERKEGAARD, SØREN

1989, *The Concept of Irony with Continual Reference to*

Socrates. A cura di Howard V. Hong & Edna H. Hong. New Jersey: Princeton Univ. Press.

KLEIN, NAOMI

2002, *No Logo*. New York: Picador.

2005, "The Rise of Disaster Capitalism" in *The Nation*, May 2, pp. 9-11.

KLINKOWITZ, JEROME

1975, *Literary Disruptions: The Making of a Post-Contemporary American Fiction*, Urbana: Univ. of Illinois Press.

KLOPPENBERG, JAMES T.

2000, "Pragmatism: Old Name, New Thinking?" in PETTEGREW, 2000, pp. 19-60.

KLOR DE ALVA, J. JORGE

1992, "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages" *Colonial Latin American Review*, Vol. 1, N. 1-2, pp. 3-24.

KNAPP, STEVEN - MICHAELS, WALTER BENN (a cura di)

1982, "Against Theory" in *Critical Inquiry* 8.4 (1982), pp. 723-742.

KOZOL, JONATHAN

1997, "About Standards," in *The Nation*, Feb. 17.

KÖHLER, MICHAEL

1977, "Postmodernismus: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick" in *Amerikastudien/American Studies* 22, pp. 8-18
[Trad. ital. CARRAVETTA-SPREDICATO, 1984, pp. 109-122].

KRAIDY, MARWAN M.

1998, "Intertextual Maneuvers Around the Subaltern. *Aladdin* as a Postmodern Text" in *DEGLI ESPOSTI*, 1998, pp. 45-59.

KRAMER, ERIC MARK (a cura di)

1992, *Consciousness and culture: an introduction to the*

- thought of Jean Gebser*. Wesport: Greenwood Press.
- KROKER, ARTHUR - COOK, DAVID
1986, *The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*. New York: San Martin's Press.
- KRUGER, BARBARA - MARIANI, PHIL (a cura di)
1989, *Remaking History*. Seattle: Bay Press.
- KUEHL, JOHN
1989, *Alternate Worlds. A Study of Postmodern Antirealistic American Fiction*. New York: New York Univ. Press.
- KUHN, THOMAS
1974, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- KUMAR, KRISHAN
1987, *Utopia & Anti-Utopia in Modern Times*. London: Blackwell.
- KUNSTLER, JAMES HOWARD
2005, "The End of Oil" in *Rolling Stone*, April 7, pp. 45-48.
- KUSPIT, DONALD
1988, *The New Subjectivism: Art in the 1980's*. Ann Arbor: UMI Research Press.
- LAMBERT, LAURENCE
1987, *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven: Yale Univ. Press.
- LAPEYRONNIE, DIDIER
1998, "Nation, démocratie et identité en Europe", in KASTORYANO, 1998, pp. 219-246.
- LAPHAM, LEWIS H.
1988, *Money and class in America: notes and observations on our civil religion*. New York: Weidenfeld & Nicolson.
- LASCH, CHRISTOPHER
1969, *The Agony of the American Left*. New York: Vintage Books.

LASH, SCOTT

1991, "Postmodernism as Humanism? Urban Space and Social Theory" in TURNER, 1991, pp. 63-74.

LASH, SCOTT - URRY, JOHN

1987, *The end of organized capitalism*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

LASZLO, ERVIN

1972, *Introduction to Systems Philosophy. Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*. New York: Harper Torchbooks.

LAUSBERG, HEINRICH

1969, *Elementi di retorica*. Trad. ital. di L. Ritter Santini. Bologna: Il Mulino.

LAVIE, SMADAR - SWEDENBURG, TED (a cura di)

1996, *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham: Duke Univ. Press.

LAWLER, PETER AUGUSTINE

1999, *Postmodernism Rightly Understood: The Return to Realism in American Thought*. London: Rowman and Littlefield.

LAWTON, BEN - PARATI, GRAZIELLA (a cura di)

2001, *Italian Cultural Studies*. Boca Raton: Bordighera Press.

LAZARUS, NEIL

2002, "The Politics of Postcolonial Modernism" in *The European Legacy*, Vol. 7, N. 66, pp. 771-782.

LECHNER, FRANK J. - BOLI, JOHN (a cura di)

2004, *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell.

LEITCH, VINCENT B.

1996, *Postmodernism. Local Effects, Global Flows*. New York: New York Univ. Press.

LEOPARDI, GIACOMO

1972, *Tutte le opere*. 2 voll. A cura di W. Binni e E. Ghidetti. Firenze: Sansoni.

LEVIN, HARRY

1946, "Literature as an Institution" in NORMAN, 1962, pp. 655-666.

LEVINE, ARTHUR

2000, "The Soul of A New University," in *The New York Times*, 13 March.

LEVINE, LAWRENCE

1996, *The Opening of the American Mind*. Boston: Beacon Press.

LEVY, ZE'EV

1990, "Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch" in *Utopian Studies*, Vol. 1, N. 2, pp. 3-12.

LINGIS, ALPHONSO

1994, *The Community of Those WHO Have Nothing in Common*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

LINN, RAY

1999, *A Teacher's Introduction to Postmodernism*. Illinois: National Council of Teachers of English.

LLOYD, GENEVIEVE (a cura di)

2000, *Feminism and History of Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press.

LOCKWOOD, MAREN

1971, "The Experimental Utopia in America" in MANUEL, 1971, pp. 183-200.

LOJACONO, ETTORE (a cura di)

2004, *Socrate in occidente*. Firenze: Le Monnier.

LOOMBA, ANIA

1998, *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

LOUDERMILK, KIM A.

2004, *Fictional Feminism: how American bestsellers affect the movement for women's equality*. New York: Routledge.

LUPERINI, ROMANO

2005, *La fine del postmoderno*. Napoli: Guida.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS

1971, *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.

1973a, *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Union Générale d'Éditions.

1973b, *Derive a partir de Marx et Freud*. Paris: Union generale d'editions.

1978, *Économie libidinale*. Paris: Èd. de Minuit.

1982a, *La pittura del segreto nell'epoca postmoderna, Baruchello*. Trad. ital. di M. Ferraris. Milano: Feltrinelli.

1982b, "La peinture et la philosophie à l'âge de leur experimentation" in *Rivista di estetica*, 8, 1982.

1983, *Le différend*. Paris: Ed. de Minuit.

1984a, *Driftworks*. A cura di R. McKeon. New York: Semiotext(e).

1984b, *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

1985, *La condizione postmoderna*. Trad. ital. di C. Formenti. Milano: Feltrinelli.

MADISON, GARY B.

1982, *Understanding. A Phenomenological-Pragmatic Analysis*. Westport (CT): Greenwood Press.

1990, *The Hermeneutics of Postmodernity*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

MAILLOUX, STEVEN

1989, *Rhetorical Power*. London: Cornell Univ. Press.

MAIONE, GIUSEPPE

2006, *Lo stato a una dimensione. George Bush e il nuovo corso della politica americana (2000-2005)*. Torino: Bollati Boringhieri.

MAJID, ANOUAR

2002, "The Failure of Postcolonial Theory After 9/11" in

The Chronicle of Higher Education, November 1, pp. B11-12.

MALDONADO, TOMAS

1987, *Il futuro della modernità*. Milano: Feltrinelli.

MANUEL, FRANK E. (a cura di)

1971, *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, HERBERT

1964, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

MARENCO, FRANCO

1997, "The Rise and Fall of Irony" in *World Literature Today*, Vol. 71, n. 2, Spring, pp. 303-308.

MARGOLIS, JOSEPH

1986, *Pragmatism Without Foundations. Reconciling Realism and Relativism*. London: Blackwell.

1989, "Radical Philosophy and Radical History" in COHEN-DASCAL, 1989, pp. 249-270.

1992, "The Limits of Metaphysics and the Limits of Certainty" in ROCKMORE-SINGER, 1992, pp. 13-40.

MARI, GIOVANNI (a cura di)

1987, *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. Milano: Feltrinelli.

MARRAMAO, GIACOMO

1989, "'Idola' of the Postmodern: Untopical Considerations on the End (and the Principle) of History" in *DIFFERENTIA review of italian thought* (NY), N. 3-4, pp. 7-24.

MARSHALL, DONALD G. (a cura di)

1987, *Literature as philosophy, philosophy as literature*. Iowa City: Univ. of Iowa Press.

MARTINOT, STEVE - JAMES, JOY (a cura di)

2002, *The Problems of Resistance*. Amherst (NY): Humanity Books.

MARZOCCA, OTTAVIO

1994, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*. Bari: Dedalo.

MCCORMICK, PETER J.

1988, *Fictions, Philosophies, and the Problems of Poetics*. Ithaca (NY): Cornell UP.

MCKENNA, ANDREW J.

1988, "Postmodernism: It's Future Perfect" in H. Silverman e D. Wenton (a cura di), *Postmodernism and Continental Philosophy*. Albany: SUNY Press, pp. 228-242.

MCNEILL, WILLIAM H.

1986, *Polyethnicity and national unity in world history*. Toronto: Univ. of Toronto Press.

MENAND, LOUIS

2001, *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

MENDRAS, HENRI

1997, *L'Europe des Européennes*. Paris: folio.

MIKLOWITZ, PAUL

1996, "Unreading Nietzsche: Nazi piracy, pyrrhic irony, and the Postmodern Turn" in *New Nietzsche Studies*, Vol 1: N. 1 & 2 (Fall/Winter), pp. 79-101.

MILAZZO, RICHARD

Vedi COLLINS-MILAZZO, 1990.

MILL, JOHN STUART

1966, *A Selection of His Works*. A cura di John M. Robson. Indianapolis: Bobbs-Merrill Education Publishing.

MILLER, DAVID

1997, *On Nationality*. Oxford: Oxford Univ. Press.

MILLER, D.W.

2000, "Striving to Understand the Christian Right" in *The Chronicle of Higher Education*, June 30.

MILLER, JAMES

1979, *The American Quest for a Supreme Fiction*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

MILLER, TOBY

1998, *Popular Culture and Everyday Life*. London: Sage.

MITCHELL, WILLIAM J.T. (a cura di)

1985, *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

MOHANTY, CHANDRA TALPADE

2001, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse" in DURHAM-KELLNER, 2001, pp. 462-487.

MOI, TORIL

1985, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Routledge.

MOMMSEN, WOLFGANG J.

1977, *Theories of Imperialism*. Trad. ingl. di P.S. Falla. Chicago: Univ. of Chicago Press.

MOORE-GILBERT, BART

1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. New York: Verso.

MORE, THOMAS

1991, *Utopia*. 2a ed., trad. di R.M. Adams. New York: Norton.

MORIN, EDGAR

1973, *Le paradigme perdu*. Paris: Seuil.

1982, *Science avec conscience*. Paris: Fayard.

1990, *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF Editeur.

MOURA, JEAN-MARC

1999, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: PUF.

MUDIMBE-BOYI, ELISABETH (A CURA DI)

2002, *Beyond Dichotomies. Histories, Identities, Cultures, and*

the Challenge of Globalization. New York: New York Univ. Press.

MUECKE, DOUGLAS COLIN

1982, *Irony and the Ironic*. London: Methuen.

MULLEN, EDWARD J.

1992, "Foreign Language Departments and the New Multiculturalism," in *Profession 92*, New York, MLA, pp. 54-58.

MURPHY, CORNELIUS, JR.

1995, *Beyond Feminism. Toward a Dialogue on Difference*. Washington: The Catholic Univ. of America Press.

MURRAY, MICHAEL (a cura di)

1978, *Heidegger & Modern Philosophy*. New Haven: Yale Univ. Press.

NACCI, MICHELA

2005, "America in declino?" in *La Rivista dei Libri*, ottobre, pp. 26-28.

NACHBAR, KACK - LAUSE, KEVIN

1992, *Popular Culture. An Introductory Text*. Bowling Green (OH): Bowling Green State Univ. Popular Press.

NAGEL, THOMAS

1998, "The Sleep of Reason" in *The New Republic*, October 12, pp. 32-38.

NEGRI, ANTONIO

2003, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

NEGROPONTE, NICHOLAS

1995, *Being Digital*. New York: Vintage Books.

NEHAMAS, ALEXANDER

1985, *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

NELSON, CARY - GROSSBERG, LAWRENCE

1988, *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: Illinois Univ. Press.

NEWMAN, CHARLES

1985, *The Postmodern Aura. The Act of Fiction in an Age of Inflation*. Evanston: Northwest Univ. Press.

NICHOLSON, LINDA J. (a cura di)

1990, *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

NIETHAMMER, LUTZ

1993, *Posthistoire. Has History Come to an End?* Trad. ingl. di P. Camiller. New York: Verso.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

1964-, *Opere*. A cura di G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi.

NORMAN, CHARLES (a cura di)

1962, *Poets on Poetry*. New York: Free Press.

NORRIS, CHRISTOPHER

1985, *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory After Deconstruction*. New York: Methuen.

NUNZIANTE, LUIGI (a cura di)

2002, *L'utopia della politica*. Caserta: Edizione Saletta dell'Uva.

OHMAE, KENICHI

1990, *The Borderless World. Management Lessons in the New Logic of the Global Marketplace*. New York: Harper.

OLSON, CHARLES - CREELY, ROBERT

1987, *The Complete Correspondence*. A cura di G.F. Butterick. Santa Rosa: Black Sparrow Press.

ORLANDI CERENZA, GERMANA

1984, *Poetiche d'avanguardia del primo Novecento francese*. Roma: Bulzoni.

ORWELL, GEORGE

1989, *Nineteenth Eighty-Four*, New York: Penguin [1984. Trad. ital. di S. Manferlotti, Milano: Mondadori, 1989].

OWENS, CRAIG

1980, "The Allegorical Impulse: Towards a Theory of Post-Modernism" in *October*, Nn. 12 e 13.

OWEN, FRANK

1991, "The MTV Decade" in *The Village Voice*, July 31, pp. 52-69.

PAGLIA, CAMILLE

1990, "Madonna - Finally a Real Feminist" in *New York Times*, 14 dicembre.

PAGLIARO, ANTONINO

1970, *Ironia e verità*. Milano: Rizzoli.

PALMER, RICHARD

1986-87, "Nietzsche and the Project of Post-Modern Hermeneutics" in *Krisis*, Nn. 5-6, pp. 3-19.

1982, "Hermeneutics" in *Contemporary Philosophy. A New Survey*. The Hague: Nijhoff.

1984, "Verso una ermeneutica postmoderna della performance" in CARRAVETTA-SPEDICATO, 1984, pp. 259-271.

1977, "Postmodernity and Hermeneutics" in *Boundary 2*, 5, n. 2, pp. 363-393.

PALUMBO-LIU, DAVID - GUMBRECHT, HANS ULRICH

1997, *Streams of Cultural Capital. Transnational Cultural Studies*. California, Stanford Univ. Press.

PANERAI, PAOLO (a cura di)

1977, "Multinazionali. Tutto il loro potere in Europa", *I Libri de il Mondo*, 30 novembre.

PARKER, MARTIN (a cura di)

2002, *Utopia and Organization*. Oxford: Blackwell Publishing.

PASHA, MUSTAPHA KAMAL

- 2004, "Globalization, Islam and Resistance" in LECHNER-BOLI, 2004, pp. 330-334.
- PATAI, DAPHNE
2000, "Will the Real Feminists in Academe Please Stand Up?" in *Chronicle of Higher Education*, Oct. 6, pp. B7-9.
- PATELLA, GIUSEPPE
1990, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*. Roma: Edizioni Studium.
- PATTISON, GEORGE - SHAKESPEARE, STEVEN (a cura di)
1998, *Kierkegaard. The Self in Society*. New York: Macmillan Press Ltd.
- PAZ, OCTAVIO
1990, *El laberinto de la soledad*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- PERLOFF, MARJORIE (a cura di)
1989, *Postmodern Genres*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.
- PERNIOLA, MARIO (a cura di)
1970, *L'alienazione artistica*. Milano: Mursia.
1995, *L'aria si fa tesa*. Genova: Costa & Nolan.
- PETTEGREW, JOHN (a cura di)
2000, *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. New York: Rowman and Littlefield.
- PFAFF, WILLIAM
1993, *The Wrath of Nations. Civilization and the Furies of Nationalism*. New York: Simon & Schuster.
- PICASSO, PABLO
1973, *Scritti*. Trad. ital. di M. De Micheli e D. Montaldi. Milano: Feltrinelli.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI
1987, *La dignità dell'uomo, L'ente e l'uno*. Bari: Ecumenica.

PIETERS, JURGEN

2001, *Moments of Negotiation. The New Historicism of Stephen Greenblatt*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press.

PILGER, JOHN

2002, *The New Rulers of the World*. London: Verso.

PINES, BURTON YALE

1982, *Back to Basics. The Traditionalist Movement That Is Sweeping Grass-Roots America*. New York: William Morrow & C.

PLATONE

1978, *Collected Dialogues*. A cura di E. Hamilton e H. Cairns. Princeton, Princeton Univ. Press.

POGGIOLI, RENATO

1981, *The Theory of the Avant-Garde*. Trad. ingl. di G. Fitzgerald. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.

POUND, EZRA

1960, *The ABC of Reading*. New York: New Directions.

1970, *Guide to Kulchur*. New York: New Directions.

1986, *The Cantos*. New York: New Directions.

POSTER, MARK

1995, *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk*. Thousand Oaks: Sage Publications.

POSTMAN, NEIL

1993, *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*. New York: Vintage Books.

1996, *The End of Education*. New York: Vintage Books.

PRATT, MARY LOUISE

1991, "Arts of the Contact Zone" in *Profession* 91, IV, pp. 33-40.

2002, "Modernity and Periphery. Toward a Global and Relational Analysis" in MUDIMBE-BOYI, 2002, pp. 21-47.

RADHAKRISHNAN, RAJAGOPALAN

- 1994, *Diasporic Meditations. Between Home and Locality*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- RAJCHMAN, JOHN
1987, "Postmodernism in a Nominalist Frame" in *Flash Art*, N. 137, Nov.-Dec., pp. 49-51.
- RAMAUT-CHEVASSUS, BÉATRICE
2003, *Musica e postmodernità*. Trad. it. di M. Mazzolini. San Giuliano Milanese (MI): BMG Publications.
- RAMONET, IGNACIO
2005, "Breve storia dell'informazione di Guerra" in TORREALTA, 2005, pp. 1-21.
- REICH, CHARLES A.
1971, *The Greening of America*. New York: Bantam Books.
- REICH, ROBERT B.
1991, *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*. New York: Vintage.
- READINGS, BILL
1994, *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- REEDY, PATRICIA
2001, "Keeping the Black Flag Flying", in PARKER, 2002, pp. 169-188.
- REISS, THIMOTY J.
2002, *Against autonomy: global dialectics of cultural exchange*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- REMOTTI, FRANCESCO
1996, *Contro l'identità*. Bari: Laterza.
- RHOADES, GARY - SLAUGHTER, SHEILA
1997, "Academic Capitalism, Managed Professionals, and Supply-Side Higher Education," in *Social Text* 51, 15, Summer, pp. 9-38.

RIGHTER, WILLIAM

1994, *The Myth of Theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

RIMBAUD, ARTHUR

1971, *Oeuvres – Opere*. Trad. ital. di I. Margoni. Milano: Feltrinelli.

ROBERTSON, ROLAND

1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.

ROCKMORE, TOM - SINGER, BETH J. (a cura di)

1992, *Antifoundationalism Old and New*. Philadelphia: Temple Univ. Press.

RODNITZKY, JERRY L.

1999, *Feminist Phoenix. The Rise and Fall of a Feminist Counterculture*. Westport (Conn.): Praeger.

RODOTÀ, STEFANO

2001, *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*. Bari: Laterza.

RODRIGUEZ, RICHARD

1991, "Mixed Blood. Columbus' Legacy: A world made 'mestizo'" in *Harper's*, November, pp. 47-56.

RODRÀ-GUEZ MAGDA, ROSA MARIA - VIDAL, MARIA CARMEN AFRICA (a cura di)

1998, *Y después del postmodernismo iqué?* Barcelona: Anthropos Editorial.

RORTY, RICHARD

1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Univ. Press.

1982, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1994, "The Unpatriotic Academy" in *The New York Times*,

Feb. 14, p. 15.

1997, *Truth, politics and "post-modernism"*. Assen: Van Gorcum.

1999, *Achieving Our Country*. Cambridge: Harvard Univ. Press

ROSALDO, RENATO

1990, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. New York: Beacon Press.

ROSEN, STANLEY

1980, *The Limits of Analysis*. New Haven: Yale Univ. Press.

ROSENAU, PAULINE MARIE

1992, *Post-Modernism and the Social Sciences*. New Jersey: Princeton Univ. Press.

ROSENBLATT, ROGER

2001, "The Age Of Irony Comes To An End," *Time*, September 24.

ROSS, ANDREW

1996, *Science Wars*. Durham: Duke Univ. Press.

ROSSI-LANDI, FERRUCCIO

1982, *Ideologia*. Milano: Mondadori.

ROTH, PHILIP

1975, *Reading myself and others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

ROY, ARUNDHATI

2001, *Power Politics*. Massachusetts: South End Press.

RUDD, ANTHONY

2001, "Kierkegaard's Critique of Pure Irony" in PATTISON-SHAKESPEARE, 1998, pp. 81-96.

RUSSELL, CHARLES

1980, *The Avant-Garde Today. An International Anthology*. Chicago: Univ. of Illinois Press.

1985, *Poets, Prophets and Revolutionaries*. Oxford, Oxford

Univ. Press.

RUSSO, JOHN PAUL

1989, *I.A. Richards. His Life and Work*. Maryland: Johns Hopkins Univ. Press.

RYAN, MICHAEL

1982, *Marxism and Deconstruction: a critical articulation*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.

SAAGE, RICHARD

1991, *L'utopia in età moderna*. Genova: ECIG.

SAID, ABDUL A. - SIMMONS, LUIZ R. (a cura di)

1975, *The New Sovereigns. Multinational Corporations as World Powers*. New Jersey, Prentice-Hall.

SAID, EDWARD

1975, *Beginnings. Intention & Method*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

1980, *Orientalism*. New York: Harper.

1981, *Covering Islam*. New York: Pantheon.

1983, *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

1993, *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

2000, "Scholarship and Commitment" in *Profession 2000*, New York, MLA, pp. 6-11.

2004, *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia Univ. Press.

SALLIS, JOHN

1987, *Spacings – of Reason and Imagination*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

2000, "Imagination, Metaphysics, Wonder" in BROGAN-RISSER, 2000, pp. 14-43.

SANTAS, GERASIMOS XENOPHON

1979, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

SARDAR, ZIAUDDIN

1998, *Postmodernism and the other: the new imperialism of Western culture*. London: Pluto Press.

SARLO, BEATRIZ

1998, *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.

SASSEN, SASKIA

2000, "The City in the Global Economy" in BROWING-HALCLLI-WEBSTER, 2000, pp. 267-280.

SAUL, JOHN RALSTON

1995, *The Unconscious Civilization*. Concord (Ont.): House of Anansi Press.

SAVIANI, LUCIO (a cura di)

1995, *Segnalibro. Voci da un dizionario della contemporaneità*. Napoli: Liguori.

SAVIANI, LUCIO

1998, *Ermeneutica del gioco. Dal gioco come simbolo alla decostruzione come gioco*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

SCHLESINGER, ARTHUR

2004, "The White House Wasn't Always God's House," in *Los Angeles Times*, 26 ottobre.

SCHMEMANN, SERGE

2004, "The Coalition of the Unbelieving," *The New York Times Book Review*, Jan. 25, pp. 12-13.

SCHNEIDER, JANE (a cura di)

1998, *The Southern Question: Orientalism in One Country*. Oxford: Berg, 1998.

SCHRAG, CALVIN

2000, "Transversal Rationality" in Brogan e Risser 114-146.

1997, *The Self After Postmodernity*. New Haven, Yale Univ. Press.

1989, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*.

Bloomington, Indiana Univ. Press.

SCHULTE-SASSE, JOCHEM

1987, "Modernity and Modernism, Postmodernity and Postmodernism: Framing the Issue" in *Cultural Critique*, N. 5 (Winter), pp. 5-23.

SCHUMACHER, ERNST F.

1973, *Small Is Beautiful. Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row.

SCHUTTE, OFELIA

2000, "Continental Philosophy and Postcolonial Subjects" in *Philosophy Today*, Vol. 44, pp. 8-17.

SCOTT, DEREK

2001, "Postmodernism and Music" in SIM, 2001, pp. 134-146.

SCOTT, EUGENIE C.

2000, "Not (just) Kansas anymore. Higher education must help protect the science curriculum," in *On Campus*, September, 21.

SEARLE, JOHN R.

1999, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.

SENNET, RICHARD

2006, *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale Uni. Press.

SERRES, MICHEL

1980, *Le Parasite*. Paris: Hachette.

1983, *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.

1985, *Genèse*. Paris: Grasset.

SEVERINO, EMANUELE

1978, *Gli abitanti del tempo*. Roma: Armando.

1988, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*. Milano:

Adelphi.

SHAPARD, ROBERT - THOMAS, JAMES (a cura di)

1986, *Sudden Fiction: American short-short stories*. Salt Lake City: G.M. Smith.

SHAPIRO, GARY

1989, *Nietzschean Narratives*. Bloomington (IN): Indiana Univ. Press.

SHAPIRO, GARY - SICA, ALAN (a cura di)

1984, *Hermeneutics. Questions and Prospects*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.

SHAPIRO, MICHAEL J.

1992, *Reading the Postmodern Polity. Political Theory as Textual Practice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

SHATTUCK, ROGER

1984, *The Innocent Eye*. New York: Pocket Books.

SHEROVER, CHARLES (a cura di)

1975, *The Human Experience of Time*. New York: New York Univ. Press.

SHIELDS, JOHN C.

2001, *The American Aeneas: Classical Origins of the American Self*. Knoxville: University of Tennessee Press.

SHKLAR, JUDITH

1971, "The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia" in MANUEL, 1981, pp. 101-116.

SHUMWAY, DAVID R.

2002, "The Star System in Literary Studies," in WILLIAMS, 2002, pp. 173-201.

SILVERMAN, HUGH

1987, *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism*. Routledge & Kegan Paul, New York.

SIM, STUART

2002, *Irony and Crisis. A Critical History of Postmodern Culture*. England: Icon Books.

SIM, STUART (a cura di)

2001, *The Routledge Companion to Postmodernism*. New York: Routledge.

SIMON, RICHARD KELLER

2000, "Much Ado About 'Friends': What Pop Culture Offers Literature" in *The Chronicle of Higher Education*, June 16, pp. B4-6.

SIMONS, HERBERT W. - BILLIG, MICHAEL

1994, *After Postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*. London: Sage Publications.

SINGER, PETER

2002, "Navigating the Ethics of Globalization" in *The Chronicle of Higher Education*, October 11, pp. B7-8.

SINOPOLI, FRANCA (a cura di)

2003, *La letteratura europea vista dagli altri*. Roma: Meltemi.

SKLAIR, LESLIE

2002, *Globalization: capitalism and its alternatives*. Oxford: Oxford Univ. Press.

SLOTERDIJK, PETER

1987, *Critique of Cynical Reason*. Trad. ingl. Di M. Eldred. Minneapolis: Univ. Minnesota Press.

2002, "En el mismo barco", *Ensayo sobre la hiperpolitica*, julio.

SMITH, ANTHONY

1983, *Theories of Nationalism*, New York: Holmes & Meier.

SMITH, GREGORY BRUCE

1997, "Who Was Leo Strauss?", in *The American Scholar*, Vol. 66, No. 1, Winter, pp. 95-104.

SMITH, HEDRICK

1989, *The Power Game. How Washington Works*. New York:

Ballantine Books.

SNITOW, ANN - STANSELL, CHRISTINA - THOMPSON, SHARON (a cura di)
1983, *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. New York:
Monthly Review Press.

SOKAL, ALAN - BRICMONT, JEAN
1998, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse
of Science*. New York: Picador.

SOLOMON, ROBERT C. (a cura di)
1973, *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*. Garden City
(NY): Anchor Press.

SOMMERS, CHRISTINA HOFF
1994, *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed
Women*. New York: Simon & Schuster.

SOROS, GEORGE
2003, *The Bubble of American Supremacy. Correcting the
Misuse of American Power*. New York: Public Affairs.

SPANOS, WILLIAM
1977, "Breaking the Circle: Hermeneutics as Disclosure" in
Boundary 2, 5, n. 2 (Winter), pp. 421-457.
1979, "Postmodern Literature and the Hermeneutic Crisis"
in *Union Seminary Quarterly Review*, 34, n. 2, pp. 119-131.
1985, "Postmodern Literature and Its Occasion: Towards a
'Definition'" in *Krisis*, Nn. 3-4, pp. 54-76.

SPIVAK, GAYATRI C.
1987, "Can the Subaltern Speak?" in NELSON-GROSSBERG,
1988, pp. 271-313.
1996, *The Spivak Reader*. London: Routledge.

SPRAGENS, THOMAS A., JR.
1981, *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: Chicago Univ.
Press.

STANBRIDGE, ALAN
2003, "Postmodernism" in J. Shepherd - D. Horn - D. Laing

- P. Oliver - P. Wicke (a cura di), *Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World*. London-New York: Continuum, pp. 106-111.

STARK, RODNEY

2003, "Why Gods Should Matter in Social Science," *The Chronicle of Higher Education*, June 6, pp. 7-9.

STARK, STEVEN

1997, *Glued to the Set: the 60 television shows and events that made us who we are today*. New York: The Free Press.

STAROBINSKI, JEAN

2003, *La ragioni del testo*. Trad. di C. Colangelo. Milano: Mondadori.

STAROBINSKI, JEAN - BRANCA, VITTORE

1977, *La filologia e la critica letteraria*. Milano: Rizzoli.

STEFFE, LESLIE P. - GALE, JERRY (a cura di)

1995, *Constructivism in Education*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

STEINER, GEORGE

1961, *The Death of Tragedy*. New York: Knopf.

STENGERS, ISABELLE

1997, *End of Century: time, chaos, and the new laws of nature*. New York: Free Press.

STERN, JEROME (a cura di)

1996, *Micro Fiction. An Anthology of Really Short Stories*. New York: Norton.

STEVENS, WALLACE.

1982, *Opus Posthumous*. New York: Little, Brown & Co.

STOREY, JOHN

1996, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Athens (GA): Univ. of Georgia Press.

2001, "Postmodernism and Popular Culture" in SIM, 2001, pp. 147-157.

STOUT, DAVID

1999, "Tab for Washington Lobbying: \$ 1.42 Billion," *The New York Times*, July 29.

SUBIRATS, EDUARDO

1989, *Final de las vanguardias*. Barcelone: Anthropos.

SZONDI, PETER

1979, *Introduzione all'ermeneutica letteraria*. Parma: Pratiche.

TABORI, PAUL

1972, *The Anatomy of Exile. A semantic and historical study*. London: Harrap.

TAIBO, CARLOS

2002, *Guerra entre Barbaries. Hegemonia norteamericana, terrorismo de Estado y resistencias*. Madrid: Punto de lectura.
2003, *Globalizacion neoliberal y hegemonia de Estados Unidos*. Madrid: Arco Libros.

TAMBURRI, JULIAN ANTHONY - RUTHENBERG, MYRIAM SWENNEN -
PARATI, GRAZIELLA - LAWTON, BEN (a cura di)

2004, *Italian Cultural Studies 2001*. Boca Raton (FL): Bordighera Press.

TAYLOR, CHARLES

1987, "Overcoming Epistemology" in BAYNES-BOHMAN-MCCARTHY, 1987, pp. 464-488.

1991, *The Malaise of Modernity*. Concord (Ontario): Anansi Press.

THUROW, LESTER C.

1981, *The Zero-Sum Society. Distribution and the Possibilities for Economic Change*. New York: Penguin Books.

TODD, EMMANUEL

2004, *After the Empire. The Breakdown of the American Order*. Trad. ingl. di C. Jon Delogu. New York: Columbia Univ. Press.

TONO MARTINEZ, JOSÉ

- 1986, *La polémica de la postmodernidad*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- TORREALTA, MAURIZIO (a cura di)
2005, *Guerra e informazione*. Milano: Sperling.
- TOULMIN, STEPHEN
1990, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- TRENCHER, SUSAN R.
2000, *Mirrored Images. American Anthropology and American Culture, 1960-1980*. Boston: Bergin & Garvey.
- TUCHMAN, G. - KAPLAN-DANIELS, A. - BENET, J. (a cura di)
1978, *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media*, New York: Oxford Univ. Press.
- TURNER, BRYAN S. (a cura di)
1991, *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Publications.
- TUSELL, JAVIER
1997, *La Revolución Posdemocratica*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- ULMER, GREGORY
1983, "The Object of Post-Criticism" in FOSTER, 1983, pp. 83-110.
- VALDIVIA, ANGHARAD N. (a cura di)
1996, *Feminism, Multiculturalism, and the Media. Global Diversities*. London: Sage.
- VALLI, BERNARDO
2003, "Il Mondo Post-Tragico", *La Repubblica*, 31 dicembre.
- VALESIO, PAOLO
1986, *Ascoltare il silenzio. Retorica come teoria*. Bologna: Il Mulino.

VATTIMO, GIANNI

1980, *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

1985a, *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza.

1985b, *Poesia e ontologia*. Milano: Mursia.

1985c, *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

1987, "Postmodernità e fine della storia" in MARI, 1987, pp. 98-107.

VATTIMO, GIANNI - ROVATTI, PIER ALDO

1987, *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.

VEESER, H. ARAM (a cura di)

1989, *The new historicism*. New York: Routledge.

VERANI, HUGO J.

1986, *Las vanguardias literaria en Hispanoamérica. (Manifiestos, proclamas y otros escritos)*. Roma: Bulzoni.

VIDAL, GORE

2004, *Imperial America*. New York: Avalon.

VICO, GIAMBATTISTA

1988, *La scienza Nuova*. Milano: Rizzoli.

VIRILIO, PAUL

1985, *Speed and Politics. An Essay on Dromology*. Trad. ingl. di M. Polizzotti. New York: Semiotex(e).

1998, *La bombe informatique*. Paris: Galilee.

2001, *Cybermonde la politique du pire*. Paris: Les editions Textuel.

VIRILIO, PAUL - LOTRINGER, SYLVERE

2002, *Crepuscular Dawn*. Trad. ingl. di M. Taormina. Los Angeles: Semiotext(e).

WALCOTT, DEREK

1986, *Collected Poems 1948-1984*. New York: Noonday Press.

WALKER, LUISE

1997, "The End of Feminism: or As We Knew It" in *Arena*

Magazine.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

1974, *The Modern World System*. New York: Academic Press.

1980, *The Modern World System, II*. New York: Academic Press.

1987, "World-System Analysis," in GIDDENS-TURNER, 1987, pp. 309-324.

1991, *Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing world-system*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1998, *Utopistics. Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*. New York: The Free Press.

WATERS, LINDSAY - GODZICH, WLAD (a cura di)

1990, *Reading de Man Reading*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

WATTEN, BARRETT

2003, *The Constructivist Moment. From Material Text to Cultural Poetics*. Middleton (CT): Wesleyan Univ. Press.

WAUGH, PATRICIA

1984, *Metafiction. The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. London: Methuen.

WEBER, EUGEN

1982, *Varieties of Fascism. Doctrines of Revolution in the Twentieth Century*. Florida: Krieger Publishing Company.

WEBER, STEVEN (a cura di)

2001, *Globalization and the European Political Economy*. New York: Columbia Univ. Press.

WEINSTEIN, JAMES

1968, *The Corporate Ideal in the Liberal State: 1900-1918*. Boston: Beacon Press.

WELLS, PETER S.

1999, *The Barbarians Speak. How the Conquered Peoples Shaped Roman Europe*. Princeton: Princeton Univ. Press.

WELSCH, WOLFGANG

1990, "Esperienza dell'arte e pluralità postmoderna" in *Paradigmi*, VIII, 22, gennaio-aprile, pp. 199-223.

WEST, CORNELL

1989a, "Black Culture and Postmodernism" in KRUGER-MARIANI, 1989, pp. 87-96.

1989b, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

WHEELRIGHT, PHILIP

1962, *Metaphor and Reality*. Indianapolis: Indiana Univ. Press.

WHITE, HAYDEN

1980, *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

1985, *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

1992, "The Real, the True, and the Figurative in the Human Sciences," in *Profession 92*, New York, MLA, pp. 15-17.

WHORF, BENJAMIN L.

1988, *Language Thought and Reality*. Cambridge: MIT Press.

WILDE, ALAN

1981, *Horizons of Assent*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.

WILLIAMS, JEFFREY J. (a cura di)

2002, *The Institution of Literature*. New York: SUNY Press.

WILCOX, CLYDE

1996, *Onward Christian Soldiers. The Religious Right in American Politics*. Boulder (CO): Westview Press.

WINSTON, GORDON C.

1997, "Why Can't College Be More Like a Firm? In *Change*, Sept/Oct, pp. 33-38.

WOODHULL, WINIFRED

1993, "Exile" in *Yale French Studies* 82, pp. 7-24.

WOODWARD, RICHARD

1999, "Reading in the Dark" in *VLS*, October-November, pp. 92-131.

WRIGHT, ROBERT

2000, *Nonzero. The Logic of Human Destiny*. New York: Vintage Books.

WYSCHOGROD, EDITH

1991, *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

YOUNG, JEFFREY R.

2003, "Smile! You're on Campus Camera," in *The Chronicle of Higher Education*, June 3.

YOUSSEF, MAGDI

2003, "Il mito della letteratura europea" in SINOPOLI, 2003, pp. 67-106.

ZAMJATIN, EUGENE

1959, *We*. Trad. ingl. di G. Zilboorg. New York: Dutton.

ZINN, HOWARD

1980, *A People's History of the United States*. New York: Harper & Row.

INDICE DEI NOMI

A

Abbott, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Abercrombie, N. [\[1\]](#)

Abu-Deeb, K. [\[1\]](#)

Abu-Lughod, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Achbar, M. [\[1\]](#)

Achebe, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Acker, J. [\[1\]](#)

Acker, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Acton, J. [\[1\]](#)

Adams, J. [\[1\]](#)

Adams, R.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Adler, M.J. [\[1\]](#)

Adonis [\[1\]](#)

Adorno, Th.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#)

Agamben, G. [\[1\]](#)

Agger, B. [\[1\]](#)

Agostino [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ahmad, A. [\[1\]](#)

Ahmed, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Aiken, H.D. [\[1\]](#)

Alcott, A.B. [\[1\]](#)

Alexie, S. [\[1\]](#)

al-Hibri, A.Y. [1]
Allen, B. [1], [2]
Allen, P.G. [1], [2]
Allison, D. [1], [2], [3]
Althusser, L. [1], [2], [3], [4]
Altieri, C. [1], [2]
Altizer, T.J.J. [1]
Altschuler, G. [1]
Amin, S. [1]
Anaya, R. [1]
Anceschi, L. [1], [2]
Anderson, B. [1], [2], [3], [4], [5]
Anderson, L. [1]
Anderson, Q. [1]
Anderson, W.T. [1], [2]
Andreae, J.V. [1]
Ang, I. [1]
Angus, I. [1], [2], [3], [4], [5]
Ansari, S. [1]
Antin, D. [1]
Anzaldúa, G. [1], [2]
Apel, K.-O. [1]
Apollinaire, G. [1], [2], [3]
Apollonio, U. [1]
Appadurai, A. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Appiah, K. [1]
Appignanesi, R. [1], [2]
Apter, E. [1]

Arac, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Arblaster, A. [\[1\]](#)
Archer, M. [\[1\]](#)
Arendt, H. [\[1\]](#)
Aristotele [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Arkoun, M. [\[1\]](#)
Arnold, M. [\[1\]](#)
Aronowitz, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)
Aron, R. [\[1\]](#)
Ashcroft, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Ashley, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Auerbach, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Austin, J.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Avila, R. [\[1\]](#)
Ayer, A.J. [\[1\]](#)

B

Bach, J.S. [\[1\]](#)
Bachtin, M.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Bacone, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Baillie, J.B. [\[1\]](#)
Baker, J. [\[1\]](#)
Balakrishnan, G. [\[1\]](#)
Barber, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)
Barcellona, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Barden, G. [\[1\]](#)
Barilli, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Barker, F. [\[1\]](#)

Barry, K. [\[1\]](#)

Barstad, N. [\[1\]](#)

Barthelme, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Barthes, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Barth, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Bass, A. [\[1\]](#)

Battaglia, D. [\[1\]](#)

Baudelaire, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Baudrillard, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#)

Bauman, Z. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bayliss, J. [\[1\]](#)

Baynes, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Beach, C. [\[1\]](#)

Beatles [\[1\]](#)

Beauvoir, S. de [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Beckett, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Beethoven, L. van [\[1\]](#)

Bellamy, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Bell, Daniel [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

Bell, David [\[1\]](#)

Beller, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bellow, S. [\[1\]](#)

Bell, T.H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bender, G. [\[1\]](#)

Benet, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Benhabib, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Benjamin, Roger [\[1\]](#)

Benjamin, Walter [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#),

[\[10\]](#), [\[11\]](#), [\[12\]](#)

Bennett, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ben Sheikh, J. [\[1\]](#)

Bentham, J. [\[1\]](#)

Benveniste, È. [\[1\]](#)

Berardinelli, A. [\[1\]](#)

Berger, M. [\[1\]](#)

Bergesen, A. [\[1\]](#)

Bergson, H. [\[1\]](#)

Berio, L. [\[1\]](#)

Berlin, I. [\[1\]](#)

Berman, M. [\[1\]](#)

Bermudez, M. [\[1\]](#)

Bernstein, D.E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bernstein, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Bertens, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bérubé, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Best, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Beverly, J. [\[1\]](#)

Bewes, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bhabha, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#)

Biancofiore, A. [\[1\]](#)

Billig, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Bismarck, O. von [\[1\]](#)

Blake, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Blanchot, M. [\[1\]](#)

Bleicher, J. [\[1\]](#)

Bloch, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Bloch, M. [\[1\]](#)

Blondel, M. [\[1\]](#)

Bloom, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Bloom, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Blumemberg, H. [\[1\]](#)

Blume, P. [\[1\]](#)

Boatto, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Boccaccio, G. [\[1\]](#)

Bocchiola, A. [\[1\]](#)

Bockris, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bodei, R. [\[1\]](#)

Boggs, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bohman, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bohr, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bok, D. [\[1\]](#)

Boli, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Bond, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Booth, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Borges, J.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Borgognone, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Borjesson, K. [\[1\]](#)

Borradori, G. [\[1\]](#)

Boston, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Boulez, P. [\[1\]](#)

Bourdieu, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bové, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Boxer, M.J. [\[1\]](#)

Boyer, E. [\[1\]](#)

Boyer, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Bradbury, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Braidotti, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Brainard, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Branca, V. [\[1\]](#)

Brandom, R.B. [\[1\]](#)

Braque, G. [\[1\]](#)

Braudel, F. [\[1\]](#)

Brecht, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bresighello, M. [\[1\]](#)

Breton, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Brin, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Broderick, D. [\[1\]](#)

Brodsky, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Brogan, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bromwich, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Bronner, E. [\[1\]](#)

Brooks, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Browning, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Brownmiller, S. [\[1\]](#)

Brown, R. [\[1\]](#)

Brown, R.H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Brzezinski, Z. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#)

Budick, S. [\[1\]](#)

Buell, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Bueys, J. [\[1\]](#)

Bultmann, R. [\[1\]](#)

Bulwer-Lyotton, E. [\[1\]](#)

Burchill [\[1\]](#)
Burckhardt, J. [\[1\]](#)
Burgan, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Bürger, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Burgin, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Burroughs, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Bush, G.H.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Bush, G.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Busleiden, J. [\[1\]](#)
Busoni, F. [\[1\]](#)
Butler, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Butler, O. [\[1\]](#)
Butler, S. [\[1\]](#)
Butterick, G.F. [\[1\]](#)
Buttigieg, J. [\[1\]](#)
Buzzati, D. [\[1\]](#)
Byron, G.G. [\[1\]](#)

C

Cacciari, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Cage, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Calabrese, S. [\[1\]](#)
Calhoun, C.J. [\[1\]](#)
Calinescu, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Calvesi, M. [\[1\]](#)
Calvino, I. [\[1\]](#)
Campanella, T. [\[1\]](#)
Campioni, G. [\[1\]](#)

Camus, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Canclini, N.G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Canevacci, M. [\[1\]](#)

Carlo Magno [\[1\]](#)

Carnap, R. [\[1\]](#)

Carneiro, R. [\[1\]](#)

Carnevale, D. [\[1\]](#)

Carravetta, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#), [\[27\]](#), [\[28\]](#), [\[29\]](#), [\[30\]](#),
[\[31\]](#)

Carr, E. [\[1\]](#)

Carr, S. [\[1\]](#)

Carse, J.P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Cartesio, R. *Vedere* Descartes, R.

Cascardi, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Cassirer, E. [\[1\]](#)

Castles, S. [\[1\]](#)

Cavalli-Sforza, L. [\[1\]](#)

Caws, M.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Cerroni-Long, E.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Cervantes, M. de [\[1\]](#)

Ceserani, R. [\[1\]](#)

Chaffin, D. [\[1\]](#)

Chambers, R.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Chandler, N. [\[1\]](#)

Channing, W.H. [\[1\]](#)

Chardron, J.-M. [\[1\]](#)

Chaturvedi, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Chaucer, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Chavez Chavez, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Cheney, R.B. [\[1\]](#)
Chesler, P. [\[1\]](#)
Chesnay, G. [\[1\]](#)
Chia, S. [\[1\]](#)
Chiodi, P. [\[1\]](#)
Chiurazzi, G. [\[1\]](#)
Chodorow, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Chomsky, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Cixous, H. [\[1\]](#)
Claeys, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Clair, J. [\[1\]](#)
Clash [\[1\]](#)
Clifford, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Clinton, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Cloud, D. [\[1\]](#)
Clough, P. [\[1\]](#)
Cobb, H. [\[1\]](#)
Cocks, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Coetze, J.M. [\[1\]](#)
Cohen, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Cohen, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Cohen, R.M. [\[1\]](#)
Cokorinos, L. [\[1\]](#)
Colangelo, C. [\[1\]](#)
Cole, D. [\[1\]](#)
Coletta, M. [\[1\]](#)

Collins, J. [\[1\]](#)

Collins, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Colombo, C. [\[1\]](#)

Compagnon, A. [\[1\]](#)

Conant, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Conason, J. [\[1\]](#)

Condé, M. [\[1\]](#)

Condorcet (J.-A.-N. de Caritat) [\[1\]](#)

Conley, V.A. [\[1\]](#)

Connor, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Conte, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Cook, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Cooper, R. [\[1\]](#)

Coover, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Coppola, F.F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Corlett, W. [\[1\]](#)

Cornell, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Corvalan, O. [\[1\]](#)

Crane, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Crapanzano, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Creely, R. [\[1\]](#)

Crewe, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Crimp, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Crispino, A.M. [\[1\]](#)

Croce, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Crow, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Cruz, M. [\[1\]](#)

Culler, J. [\[1\]](#)

Cumming, J. [\[1\]](#)
Cuomo, C. [\[1\]](#)
Curtius, E.R. [\[1\]](#)
Cuscianna, C. [\[1\]](#)
Cutrufelli, M.R. [\[1\]](#)

D

Daalder, I.H. [\[1\]](#)
D'Agostini, T. [\[1\]](#)
Dainotto, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Daly, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
D'Ambrosio, M. [\[1\]](#)
Dana, C. [\[1\]](#)
D'Annunzio, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Dante Alighieri [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Danto, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Darwin, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Dascal, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Davidson, C.N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Davidson, J.D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Davidson, M. [\[1\]](#)
Deaglio, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Dean, J. [\[1\]](#)
Deaver, M. [\[1\]](#)
Debord, G. [\[1\]](#)
De Caro, M. [\[1\]](#)
de Certeau, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
De Chirico [\[1\]](#)

de Courtivron, I. [\[1\]](#)

Degli Esposti, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Delanay, S. [\[1\]](#)

De Landa, M. [\[1\]](#)

Delany, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Deleuze, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

De Lillo, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Della Casa, G. [\[1\]](#)

Della Volpe, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

de Man, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#)

De Maria, L. [\[1\]](#)

Demers, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

De Micheli, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Dennet, D.C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Denzin, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Derrida, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#), [\[21\]](#),
[\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#)

Desai, A. [\[1\]](#)

Descartes, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)

Descombes, V. [\[1\]](#)

Dewey, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Dickens, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Dickens, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Dickstein, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Didion, J. [\[1\]](#)

Dillon, M.C. [\[1\]](#)

Dilthey, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Di Riccio, S. [1]
Disney, W. [1]
Di Stefano, C. [1]
Domhoff, W.G. [1]
Donovan, J. [1], [2]
Dorobek, A. [1], [2]
Douzinas, C. [1]
Drucker, P. [1]
Druckrey, T. [1]
Duchamp, M. [1], [2], [3], [4]
Durante, F. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Durham, M.G. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
During, S. [1]
Dworkin, R. [1]
Dylan, B. [1]

E

Eagleton, M. [1], [2]
Eagleton, T. [1], [2], [3]
Eco, U. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
Einstein, A. [1], [2], [3], [4], [5]
Eisenman, P. [1]
Elam, D. [1], [2]
Eliot, T.S. [1], [2]
Elkins, J. [1], [2]
Ellison, R. [1]
Elton, G. [1]
Emanuel, S. [1]

Emecheta, B. [\[1\]](#)
Emerson, R.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Enea [\[1\]](#)
Engels, F. [\[1\]](#)
Epstein, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Erasmus da Rotterdam [\[1\]](#)
Erkshine, R. [\[1\]](#)
Erodoto [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Eschilo [\[1\]](#)
Esiodo [\[1\]](#)
Esseveld, J. [\[1\]](#)
Euclide [\[1\]](#)
Euripide [\[1\]](#)
Evans, S. [\[1\]](#)

F

Fabris, A. [\[1\]](#)
Falla, P.S. [\[1\]](#)
Fanon, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Farah, N. [\[1\]](#)
Farber, B. [\[1\]](#)
Farias, V. [\[1\]](#)
Farrell, T.B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Farson, R. [\[1\]](#)
Fayerabend, P. [\[1\]](#)
Featherstone, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Federman, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Fehér, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Felski, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ferguson, A. [\[1\]](#)

Fernandez, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ferry, L. [\[1\]](#)

Feyerabend, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fichte, J.G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Ficino, M. [\[1\]](#)

Fiedler, L. [\[1\]](#)

Fink, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fischel, E. [\[1\]](#)

Fish, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Fish, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fiske, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fitts, D. [\[1\]](#)

Flax, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fletcher, A. [\[1\]](#)

Fodor, J. [\[1\]](#)

Fonow, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Fontana, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Forgacs, D. [\[1\]](#)

Formenti, C. [\[1\]](#)

Foscolo, U. [\[1\]](#)

Foster, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

Fotopoulos, T. [\[1\]](#)

Foucault, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#)

Fourier, C. [\[1\]](#)

Frampton, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Franco, F. [\[1\]](#)
Frank, A. [\[1\]](#)
Fraser, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Freeman [\[1\]](#)
Frege, G. [\[1\]](#)
Freire, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Freud, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)
Frith, S. [\[1\]](#)
Froman, W.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Fromm, H. [\[1\]](#)
Frye, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Frye, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Fuentes, C. [\[1\]](#)
Fukuyama, F. [\[1\]](#), [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

G

Gadamer, H.-G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)
Gaddis, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Galbraith, J.K. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Gale, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Galileo Galilei [\[1\]](#)
Gandesha, S. [\[1\]](#)
Ganeri, M. [\[1\]](#)
Gans, H.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
García Márquez, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Gargani, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Garsten, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Gass, H.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Gatens, M. [1]
Gates, B. [1], [2], [3]
Gatto, M. [1], [2], [3]
Gauguin, P. [1]
Gautney, H. [1], [2]
Gebser, J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]
Geertz, C. [1], [2], [3]
Gehry, F. [1]
Genet, J. [1]
Gentile, G. [1]
Gesù [1]
Ghose, Z. [1]
Giddens, A. [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Gide, A. [1], [2]
Gilbert-Rolfe, J. [1], [2]
Gillan, J. [1]
Gillan, M.M. [1]
Gilligan, C. [1]
Gilroy, P. [1], [2]
Gingrich, N. [1], [2]
Gioia, D. [1]
Giotto di Bondone [1]
Giovanni Paolo II [1]
Girard, R. [1]
Giroux, H.A. [1], [2], [3], [4]
Gitlin, T. [1], [2]
Glass, P. [1], [2]
Gleason, A. [1], [2], [3], [4]

Gleick, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Glissant, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Glotfelty, C. [\[1\]](#)

Glucksmann, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Gnisci, A. [\[1\]](#)

Gödel, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Godzich, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Goebel, R. [\[1\]](#)

Goethe, J.W. von [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Goldberg, D.T. [\[1\]](#)

Goldman, E. [\[1\]](#)

Goldmann, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Goldsmith, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Gonzalez, R. [\[1\]](#)

Gottdiener, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Gould, S.J. [\[1\]](#)

Gramsci, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

Granier, J. [\[1\]](#)

Grassi, E. [\[1\]](#)

Gray, C.H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Gray, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Gray, J. [\[1\]](#)

Greeley, H. [\[1\]](#)

Greenbatt, S. [\[1\]](#)

Greenberg, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Greenblatt, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Green, James [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Green, John C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Greimas [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Grey, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Griffin, S. [\[1\]](#)
Griffiths, G. [\[1\]](#)
Groden, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Groom [\[1\]](#)
Gross, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Gross, J. [\[1\]](#)
Gross, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Grossberg, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Gruzinski, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Guattari, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Guha, R. [\[1\]](#)
Guidobaldi, M.P. [\[1\]](#)
Guillén, J. [\[1\]](#)
Gumbrecht, H.U. [\[1\]](#)
Gunn, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Gupta, A. [\[1\]](#)
Gusdorf, G. [\[1\]](#)
Guth, J.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

H

Habermas, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#)
Hacking, I. [\[1\]](#)
Hadid, Z. [\[1\]](#)
Hadjinicolaou, N. [\[1\]](#)
Halberstam, D. [\[1\]](#)
Halcli, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Halley, P. [1]
Hall, S. [1], [2], [3], [4]
Handy, C. [1]
Hanson, V.D. [1]
Harari, J. [1]
Haraway, D. [1], [2], [3]
Harding, S. [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Hardt, Manfred [1], [2]
Hardt, Michael [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Harootunian, H. [1]
Hartman, G. [1], [2]
Hartmann, H. [1]
Hartsock, N. [1], [2]
Harvey, D. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
Hassan, I. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Hawkes, J. [1], [2], [3]
Hawking, S. [1]
Hawkins, S. [1]
Hawks, J. [1]
Hay, D. [1], [2]
Hayek, F. von [1]
Heath, R. [1]
Hegel, G.F.W. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]
Heidegger, M. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20],
[21], [22], [23], [24], [25], [26]
Heilbroner, R. [1]
Heim, M. [1], [2]

Heisenberg, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Heller, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Hemenway, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Hemingway, E. [\[1\]](#)

Heritage, J.C. [\[1\]](#)

Herman, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Hernadi, P. [\[1\]](#)

Herrero-Olaizola, A. [\[1\]](#)

Hertzka, T. [\[1\]](#)

Hertz, P.D. [\[1\]](#)

Hesse, H. [\[1\]](#)

Hewlett, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Higgins, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Higgins, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Higuera, F. [\[1\]](#)

Hilman, J. [\[1\]](#)

Hinkelammert, F.J. [\[1\]](#)

Hirohito [\[1\]](#)

Hirsch, E.D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Hitler, A. [\[1\]](#)

Hjelmslev, L.T. [\[1\]](#)

Hoagland, S.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Hobbes, T. [\[1\]](#)

Hobsbawm, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Hobson, D. [\[1\]](#)

Hodgson, M. [\[1\]](#)

Hoffman, E. [\[1\]](#)

Hofstadter, D.R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Hogan, P.C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Hoggart, R. [\[1\]](#)
Hohendahl, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Holden, J. [\[1\]](#)
Hölderlin, F. [\[1\]](#)
Hollein, H. [\[1\]](#)
Hollinger, R. [\[1\]](#)
Holton, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Holub, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Honneth, A. [\[1\]](#)
Hooks, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Hopper, E. [\[1\]](#)
Horkheimer, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Horn, D. [\[1\]](#)
Horne, H. [\[1\]](#)
Howard, R. [\[1\]](#)
Howe, I. [\[1\]](#)
Hughes, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Hulme, P. [\[1\]](#)
Humm, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Hunter, J.D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Huntington, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#)
Hussein, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Husserl, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)
Hutcheon, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Hutchings, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Huxley, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Huyssen, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Hyde, M.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Hyppolite, J. [\[1\]](#)

I

Ihimaera, W. [\[1\]](#)

Iqbal, M. [\[1\]](#)

Irigaray, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Irving, J. [\[1\]](#)

Iser, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Izzo, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

J

Jackson, M. [\[1\]](#)

Jacobs, J. [\[1\]](#)

Jacoby, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Jakobson, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Jameson, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#)

James, W. [\[1\]](#)

Janis, R. [\[1\]](#)

Jankélévitch, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Jarrell, R. [\[1\]](#)

Jaspers, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Jauss, H.R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Jayaratne, T.E. [\[1\]](#)

Jay, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Jencks, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Jenkins, J.B. [1]
Jenkins, K. [1]
Jhally, S. [1], [2], [3], [4]
Joas, H. [1]
Johnson, B. [1]
Johnson, C. [1], [2], [3]
Johnson, D. [1]
Johnson, P. [1], [2]
Jost, W. [1], [2]
Joxe, A. [1], [2], [3]
Joyce, J. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Judovitz, D. [1]
Juhl, P.D. [1], [2]
Jung, C. [1]
Jünger, E. [1]
Jussawalla, F. [1]

K

Kadir, D. [1], [2], [3]
Kafka, F. [1], [2], [3], [4]
Kahn, J.-F. [1], [2]
Kant, I. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
Kaplan, A. [1], [2], [3]
Kaplan-Daniels, A. [1], [2]
Kardon, J. [1]
Kastely, J.L. [1], [2]
Kastoryano, R. [1], [2], [3]
Katz, J. [1]

Katz, M. [\[1\]](#)

Kaufman, W. [\[1\]](#)

Kavanagh, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Keating, A.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Keats, J. [\[1\]](#)

Keesey, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Keller, E.F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Kellner, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

Kelly-Gadol, J. [\[1\]](#)

Kelly, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Kennedy, B.M. [\[1\]](#)

Kennedy, P. [\[1\]](#)

Keohane, N.O. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Kerenyi, K. [\[1\]](#)

Kermode, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Kern, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Kerouac, J. [\[1\]](#)

Ketner, K.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Khatun, A.R. [\[1\]](#)

Khoury, E. [\[1\]](#)

Kiefer, A. [\[1\]](#)

Kierkegaard, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

King, S. [\[1\]](#)

Kipnis, L. [\[1\]](#)

Klebnikov, V. [\[1\]](#)

Klein, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Klinkowitz, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Kloppenber, J.T. [\[1\]](#)

Klor de Alva, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Klossowski, P. [\[1\]](#)
Knapp, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Koestler, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Kofman, S. [\[1\]](#)
Köhler, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Koons, J. [\[1\]](#)
Kostelanetz, R. [\[1\]](#)
Kozol, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Kraidy, M.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Kramer, E.M. [\[1\]](#)
Kramer, H. [\[1\]](#)
Kranz, J. [\[1\]](#)
Krauss, R. [\[1\]](#)
Kreiswirth, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Krell, D.F. [\[1\]](#)
Krier, L. [\[1\]](#)
Kristeva, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Kroker, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Kruger, B. [\[1\]](#)
Kuehl, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Kuhn, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)
Kumar, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Kundera, M. [\[1\]](#)
Kunstler, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Kurokawa, K. [\[1\]](#)
Kuspit, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Kyriakopoulos, V. [\[1\]](#)

L

Lacan, J. [\[1\]](#)

Laclau, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

La Haye, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Laing, D. [\[1\]](#)

Lampert, L. [\[1\]](#)

Lane, H.R. [\[1\]](#)

Lang, F. [\[1\]](#)

Lapeyronnie, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lapham, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Larson, K. [\[1\]](#)

Lash, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Laszlo, E. [\[1\]](#)

Lauretis, T. de [\[1\]](#)

Lause, K. [\[1\]](#)

Lavers, A. [\[1\]](#)

Lavie, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lawrence, D.H. [\[1\]](#)

Lawton, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lazarus, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lechner, F.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Lefebvre, G. [\[1\]](#)

Leitch, V.B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lenin, V. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lensel, D. [\[1\]](#)

Lentricchia, F. [\[1\]](#)

Leopardi, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lerner, G. [\[1\]](#)

Leso, G. [\[1\]](#)

Lessing, D. [\[1\]](#)

Levinas, E. [\[1\]](#)

Levine, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Levine, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Levine, S. [\[1\]](#)

Levin, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lévi-Strauss, C. [\[1\]](#)

Lévy, B.-H. [\[1\]](#)

Lewis, J. [\[1\]](#)

Licurgo [\[1\]](#)

Liebeskind, D. [\[1\]](#)

Linderberger, H. [\[1\]](#)

Lindsay, J.L. [\[1\]](#)

Lind, W. [\[1\]](#)

Lingis, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Linklater, A. [\[1\]](#)

Lipovetsky, G. [\[1\]](#)

Locke, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lockwood, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Lojacono, E. [\[1\]](#)

Lombroso, C. [\[1\]](#)

Loomba, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lorde, A. [\[1\]](#)

Lotringer, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lovelace, E. [\[1\]](#)

Lowe, A. [\[1\]](#)

Lowitt, W. [\[1\]](#)

Lukács, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Lumley, R. [\[1\]](#)

Luperini, R. [\[1\]](#)

Lyotard, J.-F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#), [\[27\]](#), [\[28\]](#)

M

Machiavelli, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

MacIntyre, A. [\[1\]](#)

MacKinnon, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Madison, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Madonna [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Mafouz, N. [\[1\]](#)

Magritte, R. [\[1\]](#)

Mahbubani, K. [\[1\]](#)

Mahler, G. [\[1\]](#)

Mailer, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Mailloux, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Mainer Baqué, J.-C. [\[1\]](#)

Maione, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Majakovskij, V.V. [\[1\]](#)

Majid, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Malamud, B. [\[1\]](#)

Mallarmé, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Malraux, A. [\[1\]](#)

Mandel, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Mann, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Maometto [\[1\]](#)

Mapplethorpe, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Marcuse, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Marcus, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Marenco, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Margolis, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Mariani, C.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Mari, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Marinetti, F.T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)

Marini, A. [\[1\]](#)

Maritain, J. [\[1\]](#)

Marshall, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Martinez, G. [\[1\]](#)

Marx, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#)

Masi, G. [\[1\]](#)

Maslen, G. [\[1\]](#)

Massignon, L. [\[1\]](#)

Maxwell, J.C. [\[1\]](#)

Mazzarella, E. [\[1\]](#)

Mazzini, G. [\[1\]](#)

McCarthy, J. [\[1\]](#)

McCarthy, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

McClintock, A. [\[1\]](#)

McCormick, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

McDonald, J. [\[1\]](#)

McDonald, R. [\[1\]](#)

McIntyre, V. [\[1\]](#)

McKenna, A.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

McLaughlin, T. [\[1\]](#)

McLuhan, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

McMurray, D. [\[1\]](#)

McMurray, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

McNeill, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Mecklenburg, F. [\[1\]](#)

Meese, E. [\[1\]](#)

Megill, A. [\[1\]](#)

Melville, H. [\[1\]](#)

Mendras, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Merleau-Ponty, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Michaels, W.B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Michaud, G. [\[1\]](#)

Michelet, J. [\[1\]](#)

Mickunas, A. [\[1\]](#)

Mies van de Rohe, L. [\[1\]](#)

Mignolo, W. [\[1\]](#)

Miklowitz, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Miko, S. [\[1\]](#)

Milanese, C. [\[1\]](#)

Milazzo, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Miller, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Miller, D.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Miller, H. [\[1\]](#)

Miller, J. [\[1\]](#)

Miller, J.B. [\[1\]](#)

Miller, M. [\[1\]](#)

Miller, R. [\[1\]](#)

Miller, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Millet, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mill, J.S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Milton, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mitchell, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Mohanty, C.H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Moi, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mommsen, W.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Montesquieu, C.-L. de [\[1\]](#)
Moore, C. [\[1\]](#)
Moore, G.E. [\[1\]](#)
Moore-Gilbert, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
More, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)
Morgan, J.P. [\[1\]](#)
Morin, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Morrison, J. [\[1\]](#)
Morrison, T. [\[1\]](#)
Morris, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mosè [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mouffe, C. [\[1\]](#)
Moynihan, D.P. [\[1\]](#)
Mudimbe-Boyi, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Muecke, D.C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Mukharjee, B. [\[1\]](#)
Mullen, E.J. [\[1\]](#)
Murdoch, R. [\[1\]](#)
Murphy, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Murray, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Musil, R. [\[1\]](#)

N

Nabokov, V. [\[1\]](#)

Nacci, M. [\[1\]](#)

Nachbar, K. [\[1\]](#)

Nagel, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Nairn, T. [\[1\]](#)

Napoleone Bonaparte [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Negri, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#)

Negroponte, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Nehamas, A. [\[1\]](#)

Nelson, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Newman, C. [\[1\]](#)

Newton, I. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ngugi wa Thiong'o [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Nice, R. [\[1\]](#)

Nicholson, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Niethammer, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Nietzsche, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#), [\[27\]](#), [\[28\]](#), [\[29\]](#), [\[30\]](#),
[\[31\]](#), [\[32\]](#)

Norman, C. [\[1\]](#)

Norris, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Nunziante, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Nussbaum, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

O

Oakeshott, M. [\[1\]](#)

O'Connor, F. [\[1\]](#)
Odgen, C.K. [\[1\]](#)
O'Donnell, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Ohmae, K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Olafson, F.A. [\[1\]](#)
Oliver, P. [\[1\]](#)
Olkowski, D. [\[1\]](#)
Olson, Ch. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
O'Neill, R. [\[1\]](#)
Ong, W.J. [\[1\]](#)
Onis, F. de [\[1\]](#)
Orlandi Cerenza, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Ortega y Gasset, J. [\[1\]](#)
Orwell, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#)
Osborne, J. [\[1\]](#)
Ott, H. [\[1\]](#)
Oviedo, J.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Owen, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Owens, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

P

Paglia, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Pagliaro, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Pagliasso, G.C. [\[1\]](#)
Paladino, M. [\[1\]](#)
Palmer, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Palumbo-Liu, D. [\[1\]](#)

Panerai, P. [\[1\]](#)

Paolo (s.) [\[1\]](#)

Parati, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Pareyson, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Parker, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Parsons, T. [\[1\]](#)

Pärt, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pascal, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pasha, M.K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Patai, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Patella, G. [\[1\]](#)

Pattison, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pauli, W. [\[1\]](#)

Paz, O. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Peirce, C.S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Perez, R. [\[1\]](#)

Perley, J. [\[1\]](#)

Perloff, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Perniola, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Perreault, J. [\[1\]](#)

Pestalozzi, K. [\[1\]](#)

Peters, T. [\[1\]](#)

Pettegrew, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Pfaff, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Phelan, J. [\[1\]](#)

Piano, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Picasso, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Pico della Mirandola, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pieters, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pilger, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Pines, B.Y. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Pipitone, U. [\[1\]](#)

Pirandello, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Pitt, W.R. [\[1\]](#)

Platone [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#)

Plechanov, G.W. [\[1\]](#)

Poe, E.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Poggioli, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Polibio [\[1\]](#)

Polizzotti, M. [\[1\]](#)

Pollock, J. [\[1\]](#)

Popper, K.R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Portman, J. [\[1\]](#)

Poster, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Postman, N. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Poulet, G. [\[1\]](#)

Pound, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Pousseur, H. [\[1\]](#)

Pradesh, M. [\[1\]](#)

Prato, P. [\[1\]](#)

Pratt, M.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Presley, E. [\[1\]](#)

Prigogine, I. [\[1\]](#)

Prinz, J. [\[1\]](#)

Procol Harum [\[1\]](#)

Pustianaz, M. [\[1\]](#)

Putnam, H. [\[1\]](#)

Pynchon, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

R

Rabinowitz, P. [\[1\]](#)

Radhakrishnan, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Rajchman, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ramaut-Chevassus, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ramonet, I. [\[1\]](#)

Ranke, L. von [\[1\]](#)

Rao, R. [\[1\]](#)

Rapp, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Raval, S. [\[1\]](#)

Rawls, J. [\[1\]](#)

Readings, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Reagan, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#)

Redner, H. [\[1\]](#)

Reed, I. [\[1\]](#)

Reedy, P. [\[1\]](#)

Rees-Mogg, L.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Reich, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Reich, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Reich, S. [\[1\]](#)

Reiss, T.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Remotti, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Renan, J.E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Resnick, M. [\[1\]](#)

Rhoades, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Rhys, J. [\[1\]](#)

Rich, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Ricoeur, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Righter, W. [\[1\]](#)

Riley, T. [\[1\]](#)

Rimbaud, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Risser, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Roberts, J. [\[1\]](#)

Robertson, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Robertson, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Rockmore, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Rodnitzky, J.L. [\[1\]](#)

Rodotà, S. [\[1\]](#)

Rodríguez Magda, R.M. [\[1\]](#)

Rodriguez, R. [\[1\]](#)

Rogers, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Rolling Stones [\[1\]](#)

Roosevelt, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Rorty, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#), [\[21\]](#),
[\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#)

Rosaldo, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Rosenau, P.M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Rosenblatt, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Rosen, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Rosmarin, A. [\[1\]](#)

Ross, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Rosset, C. [\[1\]](#)

Rossi, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Rossi, P. [\[1\]](#)
Rossi-Landi, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Rosso, S. [\[1\]](#)
Roszak, T. [\[1\]](#)
Roth, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Rousseau, J.-J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Roussel, R. [\[1\]](#)
Rovatti, P.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Roy, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Rubin, G. [\[1\]](#)
Rudd, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Rushdie, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Russell, B. [\[1\]](#)
Russell, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Russ, J. [\[1\]](#)
Russo, J.P. [\[1\]](#)
Ruthenberg, M.S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Ryan, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

S

Saage, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Sade, D.-A.-F. de [\[1\]](#)
Safire, W. [\[1\]](#)
Said, A.A. [\[1\]](#)
Said, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)
Sallis, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Santas, G.X. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Santini, G. [\[1\]](#)

Sardar, Z. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Sargent, L.T. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Sarlo, B. [\[1\]](#)

Sartre, J.-P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#)

Sassen, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Satie, E. [\[1\]](#)

Satin, M. [\[1\]](#)

Saul, J.R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Saussure, F. de [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Savage, J. [\[1\]](#)

Saviani, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Schacht, R. [\[1\]](#)

Scheler, M. [\[1\]](#)

Schiwy, F. [\[1\]](#)

Schlegel, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schlesinger, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schmemann, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schmidt, P. [\[1\]](#)

Schmookler, A.B. [\[1\]](#)

Schnebel, D. [\[1\]](#)

Schneider, J. [\[1\]](#)

Schönberg, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schrag, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schulte-Sasse, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Schumacher, E.F. [\[1\]](#)

Schutte, O. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Schwarzenegger, A. [\[1\]](#)

Scott, D. [\[1\]](#)

Scott, E.C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Searle, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Seaver, R. [\[1\]](#)

Selvon, S. [\[1\]](#)

Seneca [\[1\]](#)

Senge, P. [\[1\]](#)

Sennett, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Serra, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Serra, R. [\[1\]](#)

Serrano, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Serres, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Service, E. [\[1\]](#)

Severini, G. [\[1\]](#)

Severino, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Sex Pistols [\[1\]](#)

Shakespeare, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Shapard, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Shapiro, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Shapiro, M.J. [\[1\]](#)

Shattuck, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Shaw, M. [\[1\]](#)

Shepherd, J. [\[1\]](#)

Sherman, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Sherover, C. [\[1\]](#)

Shields, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Shiva, V. [\[1\]](#)

Shklar, J. [\[1\]](#)

Shumway, D.R. [\[1\]](#)

Sica, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Siegel, K. [\[1\]](#)
Silko, L.M. [\[1\]](#)
Silverman, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Simmel, G. [\[1\]](#)
Simmons, L.R. [\[1\]](#)
Simonet, I. [\[1\]](#)
Simon, R.K. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Simons, H.W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Sim, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Singer, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Sinipoli, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Sinopoli, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Sischy, I. [\[1\]](#)
Skilleas, O.M. [\[1\]](#)
Skinner, B.F. [\[1\]](#)
Sklair, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Slaughter, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Sloterdijk, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Smith, Adam [\[1\]](#)
Smith, Anthony [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Smith, B.H. [\[1\]](#)
Smith, C. [\[1\]](#)
Smith, G.B. [\[1\]](#)
Smith, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Smith, J.W. [\[1\]](#)
Smith, P.C. [\[1\]](#)
Snitow, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Snow, C.P. [\[1\]](#)

Socrate [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Sofocle [\[1\]](#)

Sokal, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Solmi, R. [\[1\]](#)

Solomon, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Somigli, L. [\[1\]](#)

Sommers, C.H. [\[1\]](#)

Sontag, S. [\[1\]](#)

Soros, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Sorrentino, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Spadaccini, N. [\[1\]](#)

Spanos, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Spedicato, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Spencer, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Spengler, O. [\[1\]](#)

Spicer, J. [\[1\]](#)

Spitzer, L. [\[1\]](#)

Spivak, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)

Spragens, T.A., Jr. [\[1\]](#)

Spurr, D. [\[1\]](#)

Stalin [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Stallone, S. [\[1\]](#)

Stanbridge, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Stansell, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Stark, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Stark, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Starobinski, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Steffe, L.P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Steiner, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Stein, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Stengers, I. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Stern, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Stern, R.A.M. [\[1\]](#)
Sterne, L. [\[1\]](#)
Stevens, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Stewart, A.J. [\[1\]](#)
Stockhausen, K.-H. [\[1\]](#)
Stone, I.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Stone, O. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Storey [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Stout, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Strauss, L. [\[1\]](#)
Stravinsky, I. [\[1\]](#)
Subirats, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Suharto [\[1\]](#)
Sukarno [\[1\]](#)
Sukenick, R. [\[1\]](#)
Summers, C.H. [\[1\]](#)
Swedenburg, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Swift, J. [\[1\]](#)
Szeman, I. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Szondi, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

T

Tabori, P. [\[1\]](#)

Taibo, C. [\[1\]](#)

Taine, H. [\[1\]](#)

Talking Heads [\[1\]](#)

Tamburri, J.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Tanguay, D.M. [\[1\]](#)

Tarantino, Q. [\[1\]](#)

Taylor, B. [\[1\]](#)

Taylor, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Teofrasto [\[1\]](#)

Terry, Q. [\[1\]](#)

Testaferri, A. [\[1\]](#)

Thatcher, M. [\[1\]](#)

Thomas, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Thom, M. [\[1\]](#)

Thompson, E.P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Thompson, S. [\[1\]](#)

Thom, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Thurow, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Tiffin, H. [\[1\]](#)

Tocqueville, A. de [\[1\]](#)

Todd, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Toffler, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Tomkins, C. [\[1\]](#)

Tommaso d'Aquino [\[1\]](#)

Tono Martinez, J. [\[1\]](#)

Torrealta, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Toulmin, S. [\[1\]](#)

Toynbee, A. [\[1\]](#)

Trencher, S. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Trinkle, D. [\[1\]](#)

Trouillot, M.-R. [\[1\]](#)

Truman, H. [\[1\]](#)

Tuchman, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Turner, B.S. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#)

Tusell, J. [\[1\]](#)

Tzara, T. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

U

Ugazio, U. [\[1\]](#)

Ulmer, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Unamuno, M. de [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Updike, J. [\[1\]](#)

Urry, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

V

Vahinger, H. [\[1\]](#)

Vaia, L. [\[1\]](#)

Valadier, P. [\[1\]](#)

Valdivia, A.N. [\[1\]](#)

Valéry, P. [\[1\]](#)

Valesio, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Valli, B. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Varley, J. [\[1\]](#)

Vasey, C.R. [\[1\]](#)

Vattimo, G. [\[1\]](#), [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#)

Veblen, T. [\[1\]](#)
Vedrine, H. [\[1\]](#)
Veaser, H.A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Venturini, M. [\[1\]](#)
Venturi, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Verani, H.J. [\[1\]](#)
Verdi, G. [\[1\]](#)
Verne, J. [\[1\]](#)
Vico, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#)
Vidal, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Vidal, M.C.A. [\[1\]](#)
Viertel, J. [\[1\]](#)
Virgilio [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Virilio, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Viti, A. [\[1\]](#)
Vonnegut, K. [\[1\]](#)

W

Wagner, R. [\[1\]](#)
Walcott, D. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Walker, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Wallace, R.M. [\[1\]](#)
Wallerstein, I. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#)
Warhol, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Warner, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Warrington, R. [\[1\]](#)
Waters, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Watson, S. [\[1\]](#)

Watten, B. [\[1\]](#)

Waugh, P. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Way, R. [\[1\]](#)

Webb, B. [\[1\]](#)

Webb, S. [\[1\]](#)

Weber, E. [\[1\]](#)

Weber, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Webern, A. [\[1\]](#)

Weber, S. [\[1\]](#)

Webster, F. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Weinrich, H. [\[1\]](#)

Weinstein, J. [\[1\]](#)

Welch, J. [\[1\]](#)

Wellek, R. [\[1\]](#)

Wellmer, A. [\[1\]](#)

Wells, H.G. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Welsch, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

West, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Westkott, M. [\[1\]](#)

West, N. [\[1\]](#)

Wheelright, P. [\[1\]](#)

White, H. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#)

Whitman, W. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Whorf, B.L. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Whyte, W.H. [\[1\]](#)

Wicke, P. [\[1\]](#)

Wigley, M. [\[1\]](#)

Wilcox, C. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Wilde, A. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Will, G. [\[1\]](#)
Williams, J.J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Williams, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Williams, W.C. [\[1\]](#)
Willis, P. [\[1\]](#)
Wilson, E. [\[1\]](#)
Winston, G. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Wittgenstein, L. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)
Wittig, M. [\[1\]](#)
Wolf, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)
Wolfe, T. [\[1\]](#)
Woodhull, W. [\[1\]](#)
Woodward, R. [\[1\]](#)
Wordsworth, W. [\[1\]](#)
Wright, R. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)
Wurzer, W.S. [\[1\]](#)
Wyschogrod, E. [\[1\]](#)

Y

Yeats, W.B. [\[1\]](#)
Young, J. [\[1\]](#), [\[2\]](#)
Youssef, M. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Z

Zamjatin, E. [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)
Zappa, F. [\[1\]](#)

Zeien, A.M. [\[1\]](#)

Zilboorg, G. [\[1\]](#)

Zinn, H. [\[1\]](#)

Zipes, J. [\[1\]](#)

Zohn, H. [\[1\]](#)

Zola, E. [\[1\]](#)

INDICE ANALITICO

Allegoria [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Architettura [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12]

Arte [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12],
[13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22],
[23]

Autonomia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15], [16], [17]

Avanguardia [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Binarismo [1]

Capitalismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20],
[21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30],
[31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40],
[41], [42], [43]

Cittadinanza [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Civiltà [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15], [16]

Collage [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Colonialismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17]

Crepuscolo [1], [2], [3], [4], [5]

Critica (→ Metacritica) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8],
[9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18],
[19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28],
[29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38],
[39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48],
[49], [50], [51], [52], [53], [54]

Cultura [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [57], [58], [59], [60]

Decostruzione [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

Democrazia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20]

Deterritorializzazione [1], [2]

Diaspora [1]

Differenza [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

Distopia [1], [2], [3]

Distorsione [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Divenire [1], [2], [3], [4]

Dualismo [1], [2], [3], [4], [5]

Economia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]

Egemonia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Emigrazione [1], [2]

Ermeneutica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]

Essere [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Estetica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25]

Eteronomia [1], [2], [3], [4]

Femminismo (→ *Gender Studies*) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Fiction (→ Narrativa) [1], [2], [3], [4], [5]

Filosofia [1]

Fine/Finismo [1], [2], [3]

Frontiera [1], [2], [3], [4], [5]

Futuro [1], [2], [3], [4], [5]

Gender Studies [1], [2]

Globalizzazione [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]

Guerra fredda [1], [2], [3], [4], [5]

Humanities / scienze umane [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Ibridazione / Ibridismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Ideologia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

Ideorama [1]

Illuminismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Immigrazione [1]

Impegno [1], [2], [3]

Intellettuali [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Ironia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Islam [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Letteratura [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Liberal/liberalismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Marxismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Metacritica (→ Critica) [1], [2], [3], [4], [5]

Metamiti (→ Mito) [1], [2], [3], [4]

Metanarrazioni [1], [2], [3], [4], [5], [6]

Metodo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]

Migrazione (→ Emigrazione, Immigrazione) [1]

Mito (→ Metamiti) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]

Modernismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23]

Moderno [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]

Multiculturalismo [1], [2], [3]

Museo [1], [2], [3]

Musica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

Narrativa (→ *Fiction*) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]

Nazionalismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15]

Nazione [1], [2], [3], [4], [5]

New Historicism / Neostoricismo [1], [2], [3], [4]

Occidente [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]

Oriente [1]

Origine [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

Paradosso [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]

Parodia (→ Ironia) [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Pluralismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]

Poesia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

Poetica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Politica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21],
[22], [23], [24]

Post- [1], [2]

Postmodernismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20],
[21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30],
[31], [32], [33], [34]

Postmoderno [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20],
[21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30],
[31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40],
[41], [42], [43]

Prospettivismo [1], [2]

Ragione [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15], [16], [17]

Referente [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15]

Referenzialità [1], [2], [3]

Relativismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10],
[11], [12], [13], [14]

Religione [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

Resistenza [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14]

Retorica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14]

Romanticismo [1], [2], [3], [4], [5]

Scienza [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11],
[12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21],
[22], [23]

Scuola [1]

Semiotica [1], [2], [3], [4], [5]

Silenzio [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Simbolismo [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Sincretismo [\[1\]](#)

Sistema [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#)

Situazione [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#)

Soggettività [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#),
[\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#),
[\[21\]](#), [\[22\]](#)

Soggetto [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#), [\[20\]](#), [\[21\]](#),
[\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#), [\[26\]](#), [\[27\]](#), [\[28\]](#), [\[29\]](#), [\[30\]](#), [\[31\]](#),
[\[32\]](#)

Spazio [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#)

Stato / Stato-Nazione [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#),
[\[10\]](#), [\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#)

Storia [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#)

Tecnologia [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#),
[\[12\]](#)

Tempo, temporalità [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#),
[\[10\]](#), [\[11\]](#), [\[12\]](#), [\[13\]](#), [\[14\]](#), [\[15\]](#), [\[16\]](#), [\[17\]](#), [\[18\]](#), [\[19\]](#),
[\[20\]](#), [\[21\]](#), [\[22\]](#), [\[23\]](#), [\[24\]](#), [\[25\]](#)

Topica [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#)

Traduzione [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#)

Umanesimo [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Università [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#)

Utopia [\[1\]](#), [\[2\]](#), [\[3\]](#), [\[4\]](#), [\[5\]](#), [\[6\]](#), [\[7\]](#), [\[8\]](#), [\[9\]](#), [\[10\]](#), [\[11\]](#)

INDICE

Prologo

Dopo tutto

Ringraziamenti

Parte I. *Introduzione*. Topica del postmoderno

1. Contesto generale. Il presente assoluto
2. Tesi principali. Venticinque definizioni
 - 2.1. Crisi e dissoluzione delle teorie metafisiche
 - 2.2. La dissoluzione del razionale, il pensiero “forte”
 - 2.3. Crisi definitiva dei modelli scientifici
 - 2.4. Discorso e interpretazione
 - 2.5. Il declino del moderno
 - 2.6. La questione della storia

Parte II. *I campi e le forze*. Avanguardia e postmoderno

1. Svolte: prospettive su avanguardia e postmoderno (1991)
 - 1.1. Introduzione
 - 1.2. Confusioni critiche
 - 1.3. Topica delle avanguardie storiche
 - 1.4. Conseguenze
 - 1.5. Luoghi di smistamento
 - 1.6. Breve storia del concetto di postmoderno
 - 1.7. Da Orfeo senza lira a Prometeo senza fuoco
 - 1.8. Concezioni heideggeriane
 - 1.9. Concezioni estetologiche

1.10. Concezioni materialiste

1.11. Il paradigma Lyotard

2. Excursus. Una versione 'esterna' al dibattito: Jean Gebser

3. Come dovrebbe intendersi il postmoderno (1991)

4. Excursus. *Contra ironicos*: il postmoderno, un'occasione perduta (2002)

Parte III. *Ideorama degli anni novanta*. Autocritica di una cultura

1. Guerra fredda, caos, controllo

2. Potere e piacere

3. Come funziona (e non) il sistema

4. In nome di Dio

5. Digitare a tutti i costi

6. Arte, società e il 'politicamente corretto'

7. È colpa delle scuole

8. Il conflitto fra le civiltà: *Us versus Them*

9. 2002: La nuova oligarchia

Parte IV. *Cartografie del crepuscolo*. Versioni regionali

1. Introduzione

2. Scienze sociali e politica

3. I Cultural Studies

4. I Post-colonial Studies

5. Femminismo e Gender Studies

6. Cultura popolare

- 7. Musica, cinema, arte
- 8. Globalizzazione e postmoderno
 - 8.1. World-System
 - 8.2. Nazioni e nazionalismo
 - 8.3. Limiti del sistema mondiale
 - 8.4. Sociologia
 - 8.5. Geopolitica
 - 8.6. Impero
 - 8.7. Business rules
 - 8.8. Cultura e globalizzazione
- 9. Atopia e ucronia
 - 9.1. La visione utopica
 - 9.2. Origini della Modernità
 - 9.3. Utopia
 - 9.4. Utopia tra socialismo, capitalismo e rivelazione
 - 9.5. Anti-utopie e distopie
 - 9.6. Organizzazione e marketing
 - 9.7. Utopistics e Postmoderno
- 10. Filosofia continentale e storia

Parte V. *Modi e mondi del discorso*. Letteratura e critica

- 1. L'errare di Proteo e la rete di Hermes. Il dibattito sulla "Fine della teoria"
 - 1.1. Introduzione
 - 1.2. Di Hermes
 - 1.3. Del fare teoria
 - 1.4. Dell'erranza
 - 1.5. Il "New Historicism"
 - 1.6. Critica minore

- 1.7. Dell'antica diafora
- 1.8. Il testo della filosofia
- 1.9. Ancora sul fare teoria
- 2. Appunti sulla critica
 - 2.1. Dinamiche della critica letteraria
 - 2.2. Esiti nel postmoderno
- 3. Excursus. Paul de Man e l'impasse della decostruzione
 - 3.1. Critica e ideologia
 - 3.2. Metacritica
 - 3.3. Retorica
 - 3.4. Filosofia
 - 3.5. La resistenza alla teoria
 - 3.6. Fine o fini della critica?
- 4. Esaurimento e (dubbia) rinascita. Appunti sulla narrativa

Parte VI. *Conclusioni*

BIBLIOGRAFIA

INDICE DEI NOMI

INDICE ANALITICO

ANNOTAZIONI